عین الهدایه

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ
مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ
اقراء سنٹر اردو بازار لاہور

عین الھدایہ اوّل

اُردو شرح ہدایہ نصف دوم

از کتاب الزکوۃ تا کتاب الحج

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر غزنی سٹریٹ۔ اُردو بازار۔ لاہور

نصف دوم

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہٰذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرنا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے اس کے دلائل سمجھ لے وہ فقہ میں ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں سے ملیں گے اور اس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہوگی۔ فقط

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک میں نماز کے بعد زکوۃ ملائی گئی۔ کما قولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوۃ وآتوا الزکوۃ الآیۃ۔ اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض ہوئی تو مصنفؒ نے بعد نماز کے زکوٰۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے اداء کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوب بجالانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اس کا غلام نہ ہو خالصاً للہ تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کرے مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل وزبان سے ہر فرائض کا معترہوا معنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض عین ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کروں گا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آوے گا باز رہوں گا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے۔ مفع۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ مال کی بہتات کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ وگائے والے نے اس کی زکوٰۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ وموٹے تازے آکر اس کو سینگوں وکھروں سے ماریں گے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا پھر جائے گا یہی حال رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کے فیصلہ ہو۔ (رواہ الترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح)۔ الزکاۃ واجبۃ۔ زکوۃ واجب۔ ف یعنی قطعی ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہے۔ بالاجماع۔ سات شروط کے ساتھ چار مالک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض ہے۔ علی الحر۔ آزاد پر۔ ف خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل۔ عاقل ہو۔ ف پس مجنون پر نہیں سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ ف پس طفل پر نہیں ہے۔ چہارم۔ المسلم۔ مسلمان ہو۔ ف پس کافر پر نہیں ہے اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع عذاب پاوے گا۔ پس مسلمان عاقل بالغ آزاد پر وجوب۔ اذا ملک نصابا جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف اور نصاب اقسام اموال میں سے اس قدر جس پر زکوۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکا تاما۔ مالک ہونا بملک تام ہو۔ ف یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہ ہو اور کسی پر ضمانت کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہے نہ ہو۔ سوم۔ وحال علیہ الحول۔ اور اس پر ایک سال گذر جاوے۔ ف پس بدون سال گذرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ زکوۃ کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالیٰ وآتوا الزکوۃ۔ رہا واجب ہونا زکوۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ وآتوا الزکوۃ۔ ف یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی فرض کرنے والا

ہے۔ ولقولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم ۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا اللہ وصلوا خمسکم وصوموا شھرکم وادوا زکوٰۃ اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنۃ ربکم۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح ہے (رواہ ابن حبان والحاکم عن ابی امامۃؓ اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے (رواہ الطبرانی) وعلیہ اجماع الامۃ۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ ف۔ حتی کہ جو منکر ہو کافر ہے اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدائے اسلام میں جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوٰۃ مع اس کے مثل یعنی دوچند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام نجس ہے۔ (کما فی حدیث ابوداؤد والنسائی)۔ پھر یہ منسوخ ہوگیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد بالوجوب الفرض لانہ لاشبھۃ فیہ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ شرع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اس کا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہنچا اگر قطعی بلاشبہہ ہو تو ہم اس کو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور یہاں مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو ان کے توانگروں سے لے کر انہیں کے فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ (کما فی السنن وغیرہا)۔ تو فرض کا اطلاق موجود ہے۔ م۔ واشتراط الحریۃ۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بھا۔ اس واسطے ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ ف۔ اور امام جصاصؒ نے شرح الطحاوی میں اپنی اسناد کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد ہو۔ ع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جس کی گردن و ہاتھ دونوں مملوک ہیں اس پر زکوٰۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد ہونے پر زکوٰۃ مصرح ہے۔ م۔ والعقل والبلوغ لما نذکرہ اور عقل و بلوغ شرط ہونا اس دلیل سے جس کو ہم ذکر کریں گے۔ والاسلام لان الزکوٰۃ عبادۃ۔ اور اسلام شرط ہونا اس وجہ سے ہے کہ زکوٰۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی ف۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہونا ضرور ہے۔ ف۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوٰۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے۔ ف۔ چنانچہ فرمایا کہ خرما کے پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ راس اونٹ سے کم تک زکوٰۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعیدؓ مع۔ بلکہ حدیث معاذؓ میں مصرح ہے کہ توانگروں سے لے کر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر توانگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ توانگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں توانگر اپنے مال و حاصلات سے

مقدار حاصل کرے تو زیادہ ہو۔ ولا بد من الحول لانہ لابد من مدۃ یتحقق فیہا النماء۔ اور سال گزرنا ضروری ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھاو ہو۔ وقدرھا الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متوارث چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الاداء نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے انس سے اور دارقطنی نے ابن عمرؓ سے اور ابن ماجہ نے عائشہؓ سے اور ابوداؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی اور اسناد ابوداؤد میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین و ابن المدینی ونسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہوگئیں۔ علاوہ بریں اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ ولانہ ممکن بہ من الاستنماء اور اس وجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھاو کا۔ ف۔ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبرگیری کو زکوٰۃ نکلے۔ لاشتمالہ علی الفصول المختلفۃ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں میں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاو پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فادیر الحکم علیہ۔ تو حکم ادائے زکوٰۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کر دیا اس پر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاو نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اس نے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الاداء ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ مذکور نہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا ثم قیل ھی واجبۃ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ تاخیر میں گنہگار رہوگا۔ لانہ مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضائے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ف۔ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ (کما فی الفتح)۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (التہذیب ع)۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ ع۔ اور نوادر میں امام محمدؒ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے (المحیط)۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا کرنے میں دیری جائز ہے۔ لان جمیع العمر وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اس کے اداء کا وقت ہے۔ ف۔ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضا نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اس کے ادا کا وقت موت تک ہے۔ ولہذا لا یضمن بہلاک النصاب بعد التفریط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوٰۃ دینے میں تقصیر پھر کل مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوٰۃ

کا ضامن نہیں ہوتا۔ ف یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے
نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال
صرف کر دیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالاتفاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب
کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتی کہ جب دے ادا ہوگی۔ پھر عقل وبلوغ شرط
ہے۔ **ولیس علی الصبی والمجنون زکوٰۃ۔** اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔
ف یہی ایک جماعت سلف سے مروی ہے اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رضؓ کا اجماع نقل کیا۔ مع۔
خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے ف کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے
اور یہی قول مالک واحمد ہے بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متولی ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے
اور بیکار نہ چھوڑے کہ اس کو صدقہ کھا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد
نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانیؒ کی حدیث انسؓ میں ہے۔ شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے
جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اس کو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقۃ الفطر
اور یہ اس وجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ بریں یہ روایات ضعیف ہیں۔ مع۔ **فانہ یقول
ھی غرامۃ مالیۃ فتعتبر بسائر کنفقۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج۔** اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تو مال
پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جوروں کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے
ہوگیا۔ **ولنا انہا عبادۃ فلا تتادی الا بالاختیار تحقیقا لمعنی الابتلاء ولا اختیار لہما لعدم العقل۔**
اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے
معنی محقق ہوں اور طفل ومجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ ف حاصل یہ
کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دے دے تو نفس کی مخالفت
وعبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ وعقل کے ہوتی ہے۔ **بخلاف الخراج لانہ مؤنۃ
الارض۔** بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ **وکذلک الغالب فی العشر معنی المؤنۃ
ومعنی العبادۃ تابع۔** اور اسی طرح عشر میں بھی مونت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع
ہیں۔ ف اسی واسطے خراج وعشر تو پیداوار ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر
خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون میں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔
ولو افاق بعض السنۃ اور اگر اس کو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہوگیا۔ ف اگرچہ قلیل ہو
اور وہ ابتداء سال وآخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ع۔ یہی
ظاہر الروایۃ ہے۔ الکافی ہو الاصح ھ۔ **فہو بمنزلۃ افاقۃ فی بعض الشہر فی الصوم۔** تو یہ بمنزلہ
اس کے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اس کو افاقہ ہوا۔ ف خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام
مہینے کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ **وعن
ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الحول۔** اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار

کیا۔ ف۔ پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر
الروایۃ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے۔ دوم یہ کہ
بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی
اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ حتی کہ جس
جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ وعند ابی حنیفۃ انہ اذا بلغ مجنونا۔
اور ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا۔ ف۔ پھر کسی وقت اس کو افاقہ ہوا۔
یعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ بمنزلۃ الصبی
اذا بلغ۔ بمنزلہ طفل کے جب بالغ ہوا۔ ف۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس
امامؒ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں رہا
تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہے وہ بمنزلہ عاقل کے ہے۔ ع۔ اگر تمام
سال انمار رہا تو بھی زکوٰۃ واجب ہے (قاضی خاں)۔ پھر ملک تمام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ
دونوں مجتمع ہوں ورنہ تمام نہیں جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب
یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولی یا قرض خواہ کی ہے (السراج)۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ
نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ (محیط السرخسیؒ)۔ ولیس علی المکاتب زکوٰۃ۔ اور مکاتب
پر زکوٰۃ نہیں۔ لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وھو الرق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک
نہیں کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیت ہے۔ ف۔ اور حدیث میں ہے
کہ مکاتب پر جب تک ایک درم رہے وہ غلام ہے۔ ولھذا لم یکن من اھل ان یعتق عبدہ
اور اسی وجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ غلام کو آزاد
کرے۔ ف۔ مثلاً مکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ م۔
جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ نہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولی نے اس سے
مال لے لیا تب زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے (محیط السرخسیؒ)۔ ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور
جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو۔ ف۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ
کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ
برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جن کا مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ فلا زکوٰۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض
پر کچھ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ مع۔
وقال الشافعی یجب۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی ان
کا اظہر قول ہے۔ لتحقق السبب وھو ملک نصاب تام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب
نامی کا۔ ف۔ یعنی ایسے نصاب کا جس میں قوت نمو یعنی بڑھاؤ رہے۔ ولنا انہ مشغول بحاجتہ
الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس کا مال اس کی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ ف۔ اور وہ
ادائے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دینا در آخرت میں مہلک ہے۔ فاعتبر معدوما۔ تو یہ مال گویا

معدوم شمار ہوا۔ کالماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ ف۔ پس اس کے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہے۔ وثیاب البذلۃ۔ اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے۔ والمھنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ ف۔ کہ ان کا ہونا زکوۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا مہر میعادی یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہیں (المحیط السرخسی)۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہ ہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہیں کیونکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ (الجواہر) مترجم کہتا ہے کہ بلکہ یہاں اسی پر فتوی رہے گا۔ م۔ یہ سب اس وقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر یہ قرضہ ہوا تو زکوۃ ساقط نہ ہوگی۔ (الجوہرہ)۔ یہ اس وقت کہ مطالبہ کا قرضہ اس کے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اس کا مال اس کے قرضہ سے زائد ہو۔ زکی الفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اُس کی زکوۃ ادا کرے۔ اذا بلغ نصابا۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب کو پہونچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجۃ۔ مع حاجت کے فارغ ہونے کے۔ ف۔ یعنی نصاب بھی ہو اور اس کی حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوۃ واجب ہے۔ والمراد بہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب من جھۃ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندوں کی طرف سے ہو۔ ف۔ اگرچہ اللہ تعالی ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانوروں کی زکوۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا یمنع دین النذر والکفارۃ حتی کہ جس پر نذر و کفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب زکوۃ سے مانع نہیں۔ ف۔ مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس نے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گذر گیا تو اس پر دوسو درم کی زکوۃ واجب ہوگی اس لئے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کرے گا۔ ودین الزکوۃ۔ اور رہا دین زکوۃ۔ ف۔ پس اگر چرنے والے جانوروں کی زکوۃ اس نے نہیں دی تھی، تو یہ قرضہ مانع حال بقاء النصاب لانہ ینتقص بہ النصاب۔ وجوب زکوۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوۃ نہ دی تھی وہ اس پر قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوۃ سے مانع ہے۔

وکذا بعد الاستھلاک۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ ف۔ یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوۃ کے سب اس نے تلف کر دیا حتی کہ زکوۃ اس کے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور ان پر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دیں تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور ذریں میں ہے کہ اگر چرائی کے جانوروں کی زکوۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوئے تو صحیح یہ کہ ضامن نہ ہوگا۔ ع۔ خلافا لزفر فیھما۔ زفرؒ نے دونوں صورتوں میں

خلاف کیا۔ ف یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کردی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ وِلابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ ف جب کہ مال کو تلف کرڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروی عنہ۔ بنابراس روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ ف یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے یہی مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبا۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنے والا بندہ موجود ہے۔ وھو الامام فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانوروں کی زکوٰۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ ف اگر کہا جاوے کہ سوائے چرائی کے جانوروں کے نقد اموال وتجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکوں کو اجازت دے دی۔ فان الملاک نوابہ۔ پس مالکان مال خود نائبان امام ہیں۔ ف پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیروں کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔م اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ خذ من اموالھم صدقۃ الآیۃ۔ ے ان کے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلعم و حضرت ابوبکرؓ جانوروں و نقود و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف کے حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیریں گے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمانؔ درک کرلی پھر وہ بلیع درحقیقت استحقاق میں لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے۔ اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ (البدائع)۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہوگیا مثلاً قرض خواہ نے اس کو معاف کر دیا تو جس وقت سے سقوط ہوا اُسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ (الفتح)۔ اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دوسو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر صرف دوسو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب نہ ہوگی۔م

واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الرکوب وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہنے کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں میں اور استعمال کے ہتھیاروں میں۔ ف اور اہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام میں اور زینت وتجمل کے ظروف میں جب کہ سونے وچاندی کے نہ ہوں اور یوں ہی موتیوں ویاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیوروں میں جب کہ تجارت کے واسطے نہ ہوں اور اسی طرح ان فلوس میں جو خرچ کے واسطے خرید ے ہوں۔ (المبسوط)

ف ضمان الدرک یہ کہ ایک نے مشتری سے کہا کہ تو یہ چیز بے خوف خرید لے اگر یہ کسی دوسرے کی ملک نکلی تو میں تیرے درموں کا ضامن ہوں۔ ۱۲م

لانها مشغولة بالحاجة الاصلية. کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھری ہوئی ہیں۔ ف۔ اور اصلی حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت و تکلیف دور ہو خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں۔ وليست بنامية ايضاً۔ اور یہ چیزیں بڑھاوے والی بھی نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیائے تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نمو نہیں ہے۔ وعلى هذا كتب العلم لاهلها۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے اس قدر مالک ہے کہ مال عظیم کو پہونچتی ہیں لیکن اس کو ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ (الفتح)۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس نہ ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ نمو نہیں ہے لیکن اس کو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ (کذا فی شرح الکافی)۔ اگر یہ کتابیں تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ھ ن ع۔ والآت المحترفين۔ اور اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول ہیں جیسے باورچیوں و حلوائیوں و رنگریزوں کی دیگیں و کڑھاؤ وغیرہ اور عطاروں و بڑھیوں وغیرہ کے آلات۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں ان کو فروخت کر دوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کاریگروں نے ایسی چیزیں خریدیں جن کا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون و اشنان و ریہ در یٹھا خرید اور نانوائی نے لکڑی و نمک روٹیوں کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی و تیل خریدا تو چاہے جس قدر روپیہ کے ہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جن کا اثر بنائی ہوئی چیزیں رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم و زعفران و رنگ خریدا اور باورچی نے قلیہ کے تل خریدے تو ان میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقود اور سونا چاندی اور ان کے ظروف و زیور اور اس زمانہ میں کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوائے باقی اسباب و اموال میں ان میں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھر و زمین میں حساب حاصلات ہے۔ م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ ہو تو اس میں کئی صورتیں ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن له على آخر دين۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فجحده سنين اور اس نے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت له بينة۔ پھر اس کے گواہ کھڑے ہو گئے۔ ف۔ حالانکہ پہلے نہ تھے حتی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جس کے گواہ ہیں۔ لم يزكه لما مضى۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی نہ دے گا۔ ف۔ اور مصنفؒ نے جو کہا کہ۔ قامت له بينة۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت له بينة۔ اس کلام کے معنی یہ کہ اس کے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس بایں طور کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا اقرار کر دیا۔ ف۔ تو یہ اس کے اقراری گواہ ہو گئے۔ و بایں طور کہ اہل عدل کو اس نے مخفی کر کے مدیون سے باتیں کیں اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جس کو اہل عدل نے سنا اور مدیون کو بے شبہہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال کے یہ لوگ گواہی

دیں۔ (المترجم)۔ یوں ہی جب گواہ بھول گئے تھے پھر ان کو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے وہاں سے آ گئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوٰۃ بھی واجب ہو گی۔ (المبسوط۔ شیخ الاسلام)۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی بقول صحیح زکوٰۃ واجب ہو گی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا تنگدست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوٰۃ واجب ہو گی۔ (الکافی)۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلاں مفلس ہے اور اس مفلس پر اس کا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رح کے قول میں گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضی خاں۔ امام محمد رح کے نزدیک قرضدار منکر ہے قرضہ پر زکوٰۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ و۔ وھی مسألۃ المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ ہے۔ ف۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں مملوک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ (المحیط۔ جد) اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے۔ نع۔ وفیہ خلاف زفر والشافعی۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ ومن جملۃ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ۔ اور منجملہ ضمار کے وہ مال ہے جو مفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بھٹک کر گم ہو گیا اور وہ مال جس کو کسی نے غصب کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جس کو جنگل میں دفینہ کر دیا جب کہ اس کی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جس کو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ ف۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں ملیں تو گذرے ایام کی زکوٰۃ نہیں م۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوٰۃ نہیں اگرچہ غاصب مقر ہو۔ (البحر)۔ ووجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ھذا الخلاف۔ اور بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لھما ان السبب قد تحقق وفوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقہ فطر کا سبب تو متحقق موجود ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ ف۔ کہ حالت سفر میں اس کے قبضہ میں نہیں حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقہ فطر بلکہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لا زکوٰۃ فی مال الضمار۔ اور ہماری دو دلیلیں عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولیکن ابو عبید قاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا یزید بن ھارون عن ھشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی یودی فیہ الرجل زکوٰۃ اوی عن کل مال وعن کل دین الا ماکان ضمارا لا یرجوہ یعنی حسن رض نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوٰۃ ادا کرے سوائے اس مال

کے جو ضمار ہے کہ اس کی امید نہیں رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح ۔م۔ ابن۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمٰن بن سلیمان عن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ۔ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لے کر بیت المال میں ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیزؒ خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے فرزندان نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگوں کا مال ان کو دے دے اور ان سے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہ ہوتا تو ہم ان سے گذرے برسوں کی زکوٰۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہے امام مالکؒ نے موطا میں ایوب السختیانیؒ سے روایت کی عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جس کو بعض سلاطین نے ظلم لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دے دو اور گذرے برسوں کی زکوٰۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ لی جاوے کیونکہ وہ مال ضمار تھا۔ اسناد میں ایوبؒ نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے۔ شافعیؒ تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ھو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوٰۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو۔ ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف۔ اور نمو نہیں مگر جب کہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس میں زکوٰۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقتاً قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ وابن السبیل یقدر بنائبہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جہاں آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب لتیسر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ اس کو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتی کہ اگر اس کو یا اس کی جگہ بھول گیا تو بعد سال کے زکوٰۃ واجب ہوئی۔ وفی المدفون فی الارض اوالکرم اختلاف المشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جب کہ جگہ بھول گیا۔ بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہوگیا۔ تاج الشریعۃ۔ حتی کہ غیر کی زمین ودار ہو تو بھی ضمار نہیں۔ (البحر)۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حرج عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب نہیں ہے۔ تاج الشریعۃ۔ اقول اسی حرج سے بندے نے اس کو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو اللہ تعالیٰ اعلیٰ واجل ہے کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہے۔ واللہ اعلم۔ پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔م۔ ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر تجب الزکوٰۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لامکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔

ف جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ اوبواسطة التحصيل. یا بواسطہ تحصیل کے۔ ف جب کہ تنگدست ہو یعنی اس کی کمائی سے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرے پس ایسے قرضہ پر اس کو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرض میں میعاد لازم نہیں ہے۔ ولکن اذا کان علی جاحد اور یوں ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو۔ وعليه بينة. اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں یہی صحیح ہے۔ (الکافی م)۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہوتے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ مفع۔ اوعلم القاضی به لما قلنا. یا قاضی کو اس قرضہ کا علم ہو بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دے گا۔ ع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود دین ہو مگر اصح و اوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ولو کان علی مقر مفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیون مقر مفلس پر ہو۔ ف یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فهو نصاب عند ابي حنيفة لان تفليس القاضی لا يصح عنده تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اس کو مفلس کرنا امام کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ ف کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و مجبوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وعند محمد لا يجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ وابو يوسف مع محمد فی تحقق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابي حنيفة فی حكم الزكوة رعاية لجانب الفقراء اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے۔ ف کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو ان کی حاجت روائی پہونچے گی۔ م۔ ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جس کو اس نے کئی سال نہیں پہچانا[ف] پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م ع۔ ومن اشتری جارية للتجارة. اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ ف یا اور کوئی چیز۔ ونواها للخدمة. اور خدمت کے لیے اس کی نیت کرلی۔ ف پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لوں گا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کرلی تو اس کا حکم فرمایا کہ بطلت عنها الزكوة. تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہوگئی۔ ف (الخلاصہ م)۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کے واسطے ہوگئی۔ لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة. کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔
ف واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کرلی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت

[ف] عینیؒ نے لکھا کہ اس شخص کو نہیں پہچانا جس کے پاس ودیعت ہے حتی کہ بمنزلہ مال ضمار ہو گیا۔ ۱۲۰ ۔ فافہم۔ م۔

سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہوگئی پس زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ وان نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة۔ اور اگر بعد اس کے یعنی باندی کی خدمت کی نیت کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہ ہو جائے گی۔ ف۔ اس لیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتى يبيعها۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ ف۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فيكون فى ثمنها زكوٰة۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہ ہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہوگئی۔ لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی کیونکہ اس نے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہ ہوئی۔ ف۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا يصير المقيم مسافرا بالنية الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہ ہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ ف۔ جب کہ چلنا شروع کرے۔ یوں ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہ ہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائے گا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائے گا جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہ ہوگا مگر جب کہ اسلام لاوے۔ مع۔ وان اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اس کی نیت کی تو وہ تجارت کی ہوگی۔ لاتصال النية بالعمل۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ ف۔ یعنی خریداری کیونکہ تجارت یہی خرید و فروخت ہے۔ بخلاف ما اذا ورث ونواه للتجارة۔ بخلاف اس کے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اس کی نیت تجارت کے لیے کر لی۔ ف۔ تو وہ تجارت کے واسطے نہ ہوگی جب تک کہ اس کو فروخت نہ کرے۔ لانه لا عمل منه۔ کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا۔ ولو ملكه بالهبة او بالوصية او النكاح او الخلع او الصلح عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند ابى يوسف لاقترانها بالعمل۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اس کو ہبہ مقبوضہ کر دیا۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب کا مالک ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کر لی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائے گی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ ف۔ یعنی ہبہ وغیرہ جب اس نے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اس کے فعل قبول سے متصل ہوئی۔ اور ایجاب و قبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہیں۔ وعند محمد لا يصير للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ ف۔ اور قبول مخصوص تجارت کا فعل نہیں ہے کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر عقود میں بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے۔ وقيل الاختلاف على عكسه۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اس کے برعکس ہے۔ ف۔ یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک ہو جائے گی الحاصل

لہ قولہ مالک ہوا مراد اس طرح کہ اس نے اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا اور عورت اس طرح کہ اس نے خود اپنا مہر وصول کیا ۱۲ م۔

درم و دینار تو بذات خود ثمن ہیں تو ان میں زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے
کی نیت سے روکے۔ اور جانوروں میں زکوٰۃ اس وقت کہ مفت کے جنگل میں چرائے جاویں اور عروض
واسباب میں اس وقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کرے
یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے دے
تو یہ عین واسباب دلالۃً نیت سے تجارت کے لیے ہوں گے۔ ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر
حال میں تجارت کی ہوگی اور جو چیز اس کی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر مانگے لی ہوئی سے پیداوار ہوئی
تو اس میں تجارت کی نیت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوٰۃ لازم نہ
ہوگی۔ و- ولا یجوز اداء الزکوٰۃ الا بنیۃ مقارنۃ للاداء۔ اور ادائے زکوٰۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے
ساتھ جو ادا سے متصل ہو۔ ف۔ یعنی ادا کے ساتھ موجود ہو۔ او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب۔
یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو۔ ف۔ یعنی جس قدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے
اس کو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ کی نیت ہو۔ پھر چاہے فقراء کو دینے کے وقت نیت نہ
ہو تو اول کافی ہے۔ لان الزکوٰۃ عبادۃ۔ کیونکہ فعل زکوٰۃ تو عبادت ہے۔ ف۔ اور اگر زکوٰۃ مقدار
مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے۔ فکان من شرطھا النیۃ۔ تو اس کی شرط میں سے نیت
بھی ہوئی۔ ف۔ تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو۔ والاصل فیھا الاقتران۔ اور نیت میں اصل اقتران
ہے۔ ف۔ یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو۔ الا ان الدفع یتفرق۔ اور بات اتنی ہے
کہ مقدار واجب فقیروں کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے۔ ف۔ پس ہر بار نیت کرنے میں حرج شدید ہے
فاکتفی بوجودھا حالۃ العزل۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے
پر اکتفا کیا گیا۔ تیسیراً۔ بغرض آسانی دینے کے۔ ف۔ یعنی بغرض اس کے کہ حرج شرع نے دور کیا ہے
تو آسانی لازم ہے اور وہ اسی طرح کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرے۔ کتقدیم النیۃ فی الصوم۔ جیسے
روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ ف۔ کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حرج شدید ہے
م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتاً ویسے حکماً بھی کافی ہے۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا
خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہے پس زکوٰۃ کی نیت
کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی کہ فقیروں
میں تقسیم کر دے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔
اگر وکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل
نے زکوٰۃ کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔ وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰتیں خلط کر دیں تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین
اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس
صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کو خیرات بطور چندہ وصول کیں اور
سب کو خلط کر دیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر
دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہندیہ میں ہے۔ وکیل کو کہا کہ جہاں چاہے صرف کر تو اس کو اختیار ہے

کہ خود لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے فرزند بالغ کو دے سکتا ہے
ھ م ع د۔ جس نے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ فقراء کو دے دے۔
اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دوں وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ (السراجیہ)۔ ومن
تصدق بجمیع مالہ لاینوی الزکوۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جس نے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ
نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگیا۔ ھذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے
لان الواجب جزء منہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ ف یعنی چالیسواں حصہ، فکان
متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا۔ فلا حاجۃ الی التعیین۔ تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں
ہے۔ ف پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو زکوٰۃ بھی ادا ہوگیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت
نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی نیت ہو تو جس کی نیت ہے وہی واقع
ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہے گا۔ (التبیین)۔ ولو ادی بعض النصاب۔ اور اگر اس نے نصاب کا
بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوۃ المودی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی۔ عند محمدؒ
یہ حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الکل۔ کیونکہ جس قدر مقدار واجب تھی وہ کل
نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ ف مثلاً دو سو درم میں ۵ درم تھے اور اس نے چالیس درم صدقہ کر دیے
تو ان میں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے
(کمافی الزاہدی)۔ وعن ابی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک
اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا
للواجب۔ کیونکہ جس قدر باقی رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے۔ ف تو کل مقدار یعنی مثلاً درم ۵
اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ بخلاف مسئلہ اول کے۔ ف جب کہ کل مال دے
دیا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضدار
کو بری کیا تو اس میں زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی۔ ف۔ اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب
ہو تو قرض خواہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ یہی اصح ہے۔ المحیط ع۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف
دوسرے صدقات کے (القاضیخان امف)۔ اگر فقیر کو معلوم نہ ہوا کہ یہ زکوٰۃ ہے تو جائز ہے کیونکہ
زکوٰۃ دینے والے کی نیت معتبر ہے۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز و اقارب فقراء اور لڑکوں
و مبارکباد دینے والوں یا نیا پھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوٰۃ کی نیت
کرے تو وہ زکوٰۃ ہوگی کیونکہ ان میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدوں و خوشی کے ایام میں جو
مرد عورتیں کام کاج کرتی ہیں اور ان کو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر
زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم والمجتبیٰ ع۔ اپنے پاس جو مال ہے اس کی زکوٰۃ کی نیت سے
فقیر کو اپنا قرضہ جو فلاں پر ہے دلوایا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے
(البحر)۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہیں جائز ہے (الکافی) زکوٰۃ میں سال قمری

کا اعتبار ہے۔ (القنیہ)۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نقود یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتی کہ اس کے گذرنے پر زکوۃ واجب ہوگی۔ (المحیط السرخسی) اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر میں سب ملا کر سب کی زکوۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث وہبہ وغیرہ تجارت میں لگا یا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ہو ورنہ نہیں۔ (البدائع)۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملایا نہ جاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ (الجوہرہ)۔ اور جو بعد ختم سال کے بالاتفاق نہیں ملایا جائے گا۔ (شرح الطحاوی)۔ نصاب چاندی وسونے وجانوروں کا بیان ہوتا ہے۔م۔

باب صدقۃ السوائم

(باب زکوۃ سوائم کے بیان میں)

سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلوں میں چرائے جاتے ہیں تو اُن کے نر و مادہ اور ملے ہوئے میں زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاور اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتی کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوۃ نہیں۔ (المحیط البدائع)۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو ان میں زکوۃ السوائم نہیں بلکہ زکوۃ التجارۃ ہوگی۔ (البدائع)۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتی کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہے تو ان میں زکوۃ نہیں رہی۔ ملتقط۔ پھر میں نے در مختار میں شمنی رح سے مصرح پایا فالحمد للہ العلام الغیوب۔ (المترجم) پھر سال بھر مباح میں چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں۔ (التبیین) اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر ان کو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہ ہو جاویں گے مگر جب کہ ان کو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس خدمت خدمت لے اور نہیں کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اس کو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتی کہ چرائی پر سال گذر گیا تو ان میں زکوۃ السوائم واجب ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر ان کو تجارت کے لیے خریدا تھا پھر درمیان میں سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہے اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ سوائم وقف اور خیل وقف میں زکوۃ نہیں۔ الجوہرہ۔ د۔

فصل فی الابل۔ فصل سوائم اونٹ کی زکوۃ میں۔ لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ۔ پانچ راس اونٹ سے کم میں کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں۔ ف۔ فاذا بلغت خمسا۔ پس جب مقدار پانچ پہونچے۔ ف۔ تو نصاب ہوا۔ سائمۃ۔ درحالیکہ یہ سائمہ ہوں۔ وحال علیھا الحول۔ اور ان پر سال پلٹ جاوے۔ ففیھا شاۃ الی تسع۔ تو پانچ میں ایک بکری ہے نو تک ف۔ بکری مادہ لی جاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو۔ (الجوہرہ) اور پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہے گی۔ فاذا کانت عشرا۔ پھر دس ہو جاویں۔ ففیھا شاتان الی اربع عشرۃ۔ تو دس میں دو بکریاں ہیں چودہ تک۔ فاذا کانت خمس عشرۃ ففیھا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ۔ پھر جب پندرہ ہو جاویں تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں ۱۹ تک۔ فاذا کانت عشرین ففیھا اربع شیاہ الی اربع وعشرین۔ پھر جب ۲۰ ہو جاویں تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں ۲۴ تک۔ ف۔ پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہوں گی۔ فاذا بلغت خمسا وعشرین۔ پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاویں۔ ففیھا بنت مخاض تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ وھی التی طعنت فی الثانیۃ اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو۔ ف۔ مخاض حاملہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اس کی ماں گابھن ہو جاتی ہے۔ پس یہ بنت مخاض پچیس میں واجب ہوگی۔ الی خمس وثلثین۔ ۳۵ تک۔ ف۔ تو درمیان میں دس عفو رہے۔ فاذا کانت ستا وثلثین۔ پھر جب ۳۶ ہو جاویں۔ ففیھا بنت لبون۔ تو ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے۔ وھی التی طعنت فی الثالثۃ۔ اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو۔ الی خمس واربعین۔ ۴۵ تک ف۔ پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہیں۔ فاذا کانت ستا واربعین۔ پھر جب اونٹ ۴۶ ہو جاویں ففیھا حقۃ۔ تو ان میں ایک حقہ ہے۔ وھی التی طعنت فی الرابعۃ۔ اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو۔ الی ستین۔ ۶۰ تک۔ ف۔ تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں۔ فاذا کانت احدی وستین۔ پھر جب ۶۱ ہو جاویں۔ ففیھا جذعۃ۔ تو ۶۱ میں جذعہ ہے۔ وھی التی طعنت فی الخامسۃ۔ اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو۔ الی خمس وسبعین۔ ۷۵ تک یہی جذعہ دینا پڑے گی۔ فاذا کانت ستا وسبعین۔ پھر جب ۷۶ ہو جاویں۔ ففیھا بنتا لبون الی تسعین تو ۷۶ میں دو بنت لبون ہیں ۹۰ تک۔ فاذا کانت احدی وتسعین۔ پھر جب ۹۱ ہو جاویں۔ ففیھا حقتان الی مائۃ وعشرین۔ تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں ۱۲۰ تک۔ بھذا اشتہرت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جس طرح مذکور ہوا اسی کے زکوۃ کے ساتھ فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشتہر ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے بلکہ صحیح ابن حبان میں حدیث عمرو بن حزمؓ میں مذکور بلکہ عامۂ اعصار سلف وخلف میں معمول ومشہور ہیں۔ ثم اذا زادت علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ۔ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریضہ دوسرا یا جاوے از سر نو۔ ف۔ یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان۔ تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو

حقہ ہوں گی۔ ف یعنی یک صد وبست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ وفی العشر شاتان۔ اور دس میں دو بکریاں۔ ف یعنی ۱۳۰ پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھے گا۔ چنانچہ وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی العشرین اربع شیاہ۔ اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ف یعنی ۱۳۵ پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ پر دو حقہ چار بکریاں۔ وفی خمس وعشرین بنت مخاض۔ اور پچیس میں بنت مخاض۔ ف یعنی ۱۴۵ میں دو حقہ و ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوہرانا چلا جائے گا۔ الی مائۃ وخمسین۔ ایک سو پچاس تک۔ ف جب ایک سو پچاس پورے ہوئے۔ فیکون فیہا ثلث حقاق۔ تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے۔ ثم تستانف الفریضۃ۔ پھر فریضہ دوہرایا جاوے۔ ف یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ۔ پس پانچ میں ایک بکری ہو گی۔ ف یعنی ۱۵۰ پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ پر تین حقہ و ایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا۔ وفی العشر شاتان وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ۔ اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں۔ ف پس ۱۵۰ پر ۲۰ بڑھے تو ۱۷۰ پر تین حقہ و چار بکریاں ہوئیں۔ وفی خمس وعشرین بنت مخاض۔ اور پچیس میں بنت مخاض۔ ف تو ۱۷۵ پر تین حقہ و ایک بنت مخاض۔ وفی ست وثلثین بنت لبون۔ اور ۳۶ میں بنت لبون۔ ف تو ۱۸۶ میں تین حقہ و ایک بنت لبون ہے۔ فاذا بلغت مائۃ وستا وتسعین۔ پھر جب دس بڑھ کر ۱۹۶ تک پہونچے ففیہا اربع حقاق۔ تو ۱۹۶ میں چار حقہ ہیں۔ الی مائتین۔ دو سو تک۔ ف اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ بنت لبون دے دے۔ (قاضی خاں)۔ ثم تستانف الفریضۃ ابداً کما تستانف فی الخمسین التی بعد المائۃ والخمسین۔ پھر فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اس طرح دوہرایا جایا کرے گا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا۔ ف یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہے گا اس طرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ تک پھر ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون اور ۴۶ پر حقہ پچاس تک۔ تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس کے واسطے بھی اسی طرح ہر پانچ پر بکری یہاں تک کہ ۲۵ پر بنت لبون آخر ۴۶ پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر چھ حقہ ہوئے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہے گا۔ م۔ وھذا عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف واضح ہو کہ ایک سو ۱۲۰ تک تو اتفاق ہے اور بعد اس کے اختلاف ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے کہا۔ ف اور یہی قول احمدؒ ہے کہ اذا زادت علی مائۃ وعشرین واحدۃ ففیہا ثلث بنات لبون۔ جب ایک سو بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت لبون دینی پڑیں گی۔ ف کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے۔ اور اصل ان کے نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے۔ چنانچہ کہا کہ۔ فاذا صارت مائۃ وثلثین ففیہا حقۃ وبنتالبون پھر جب ۱۳۰ ہو جاویں یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ و دو بنت لبون ہیں۔ ف یعنی ۱۳۰ دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑیں گی۔ پھر دس بڑھیں ۱۴۰ ہوں تو دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ پر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ پر تین حقہ ہیں اور آگے معلوم ہوگا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے۔ م۔ ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمسینات بعد اس کے امام شافعی کے

نزدیک حساب گھومایا جائے گا ہر چالیس وپچاس پر۔ فیجب علی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کرے گا۔ لما روی انہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت لبون۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک بیس سے بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث انسؓ میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس وپچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عودما دونہا۔ بدون شرط عود اس سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری و ہر ۲۵ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کم تر عفو ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون ہے یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی مصرح ہیں۔م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزمؓ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزمؓ کو جو فرمان دیا اس میں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی پچاس وچالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاۃ۔ تو ہر پانچ راس میں ایک بکری ہے۔ فنعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ چالیس وپچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو۔ پس ہم نے چالیس وپچاس میں موافق فرمان انسؓ کے اور کم میں موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ مفع۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر توضیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے تحریر میں نے بیان کردی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہوں تو تین بنت لبون ۱۲۹ تک ہیں پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جاویں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ۔

پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جو تفسیر ٹھہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزمؓ جس کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے اس کو ابوداؤد نے مراسیل میں اور اسحٰق بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دے کر کہا کہ میں نے اس کو ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھ سے ابوبکر نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہے پھر آخر تک روایت ذکر کی۔ اس میں ہے کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق ونسائی وابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزمؓ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ مؤکد اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحاق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اس کے موافق ہے۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ اور اس میں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر حقہ ہے اس کے معنی ہیں کہ جب

چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبون چالیس تک جیساکہ ابوداؤد کی مرسل زہری میں ہے
وہ ابوداؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعدؒ اس وجہ سے مرجح
ہے کہ اول تو اس کے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان
ثبوت ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ عفو میں نص ہے نقیاس
پنجم یہ محکم ہے اور وہ محتمل۔ تو یہی مرجح ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے
تاویل کریں اور موافق قول شافعیؒ کے حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے
اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
پھر اختلاف دو مقام پر ہے اول تو ۱۲۰ سے لے کر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر
۱۵۰ سے لے کر ۲۰۰ تک میں چالیس و پچاس کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک
مثل ابتداء کے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوٰۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔
والبخت والعراب سواء۔ اور بختی و عربی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب
حد نصاب کو پہونچیں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یتناولهما۔ کیونکہ ابل کا لفظ دونوں کو شامل
ہے۔ ف۔ تو جب حدیث میں ابل پر زکوٰۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مختلط ان پر زکوٰۃ ہے۔ م۔ کمتر عمر
کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بنت مخاض ہے (شرح الطحاوی) اور اندھا و بچہ
شمار ہوگا مگر زکوٰۃ نہ لیا جائے گا اور واضح ہو کہ زکوٰۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لے گا جو بچہ کو دودھ پلاتی
ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوٰۃ میں مادہ کے سوائے نر نہیں لے گا (محیط سرخسی)

فصل فی البقر: (فصل جنس گائے کی زکوٰۃ میں)۔ واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نر و مادہ پر بولا جاتا ہے
اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اس کا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من
ثلثین من البقر صدقة۔ ۳۰ بقر سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلثین سائمة وحال علیها الحول
ففیها تبیع او تبیعة۔ پھر جب ۳۰ ہو جاویں درحالیکہ سائمہ ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں
ایک تبیع اور تبیعہ واجب ہے۔ وهی التی طعنت فی الثانیة۔ اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال
میں لگا ہو۔ ف۔ اور یہاں و بکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ ف۔ اور یہی کمتر عمر ہے جب
زکوٰۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ (شرح الطحاوی)۔ وفی اربعین مسن او مسنة۔ اور چالیس میں ایک
مسن یا مسنہ واجب ہے۔ وهی التی طعنت فی الثالثة۔ اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا
ہو۔ بهذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم معاذا رضی اللہ عنه۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ ف۔ جب ان کو یمن بھیجا ہے۔ (کما رواہ الاربعة وابن حبان
والحاکم)۔ اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد متصل ہے اور ابن حزمؒ نے اسی پر جزم کیا کیونکہ
مسروقؒ نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوٰۃ وصول کی۔ (ملخص الفتح)۔
فاذا زادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ ف۔ تو امام ابوحنیفہ سے تین روایات ہیں

اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اس کے واجب ہے۔ الیٰ ستین۔ ساٹھ تک۔ ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ۔ پس ایک زائد میں مسنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ۔ اور دو زوائد میں بیسواں حصہ مسنہ کا۔ وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ ف۔ یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو اس کے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوئے۔ اور علی ہذا القیاس۔م۔ وھذا روایۃ الاصل اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت نصاً بخلاف القیاس ولا نص ھھنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال زکوۃ میں عفو کا ثبوت ازروے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی عفو میں کوئی نص نہیں۔ ف۔ تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جب کہ ماؤل ہو۔م۔ وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی یبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ وربع مسنۃ او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ پچاس پہونچیں پھر پچاس میں ایک پورا مسنہ ہوگا اور اس کے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ لان مبنی ھذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب۔ اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جا کر واجب ہو۔ ف۔ عقد یعنی دہائی کی گرہ۔ جیسے ۳۰، ۴۰، ۵۰، ۶۰، ۷۰ وغیرہ تو ۳۰ اور ۴۰ کے درمیان عفو ہے اور ۴۰ کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۴۰ سے دہائی تک عفو ہے اور ۵۰ پر جا کر واجب ہوا۔ وقال ابویوسف ومحمد لا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ساٹھ کو پہونچیں۔ ف۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابوحنیفہؒ سے ہے۔ ف۔ یہی روایت اوثق ہے (المحیط)۔ اور یہی مختار ہے۔ (جوامع الفقہ)۔ اسی پر فتوی ہے۔ (البحر)۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ لا تاخذ من اوقاص البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ وفسروہ بما بین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان ہے۔ ف۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد بھا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ ف۔ یعنی عجلہ جو سال بھر کے نہ ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ دارقطنی اور ابوبکر البزارؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعہ اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ پھر اوقاص لینے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذؓ نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کروں گا جب وہاں حاضر ہوں گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ نہیں ہے ابن الہمام نے کہا کہ اس کی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبلؓ میں مذکور ہے کہ مجھے

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ بقر ہر تیس ۳۰ میں تبیعہ اور ہر چالیس میں مسنہ اور ساٹھ
میں دو تبیع اور ستر میں تبیعہ و مسنہ لوں اور حکم دیا کہ اس کے مابین کچھ نہ لوں مگر جب کہ مسنہ یا جذع کو پہونچے
ورواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبیدؒ۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور۔ میں
کہتا ہوں کہ مرسل اور غیر مجروح سے مضر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظ فانہ نافع م
ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ میں دو تبیع یا دو تبیعہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ
کے۔ وفی سبعین مسنہ وتبیع۔ اور ستر میں ایک مسنہ وایک تبیع۔ ف۔ یعنی ۴۰ کا مسن یا مسنہ اور ۳۰
کا تبیع یا تبیعہ۔ وفی ثمانین مسنتان۔ اور اسی میں دو مسنہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے۔ وفی
تسعین ثلثہ اتبعۃ۔ اور نوے میں تین تبیعہ ہیں۔ وفی المائۃ تبیعان ومسنۃ۔ اور سو میں دو تبیعہ وایک
مسنہ ہے۔ وعلی ھذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی
مسنۃ ومن مسنۃ الی تبیع۔ پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائے گا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ
سے تبیعہ کی طرف۔ لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او
مسنۃ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے ہر تیس میں ایک تبیع ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں مسن نر
یا مسنہ مادہ ہے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد عن علیؓ ورواہ الطبرانی عن معاذؓ۔ ع۔ والجوامیس والبقر سواء۔
جاموس وبقر برابر ہیں۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتی کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال
گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے۔ لان اسم البقر
یتناولھما۔ کیونکہ بقر کا نام گائے وبھینس دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ اور بیل وبھینسا اسی جنس میں ہیں
اذ ھو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاؤمیش ایک قسم گاؤ کی ہے۔ الا ان اوھام الناس لا یسبق الیہ فی
دیارنا لقلتہ۔ مگر ہمارے مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گاؤ بولنے سے گاؤمیش کی طرف خیال
نہیں جاتا ہے۔ ف۔ اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ معروف ہونے سے
جنس وذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن متبادر نہ ہوگا۔ مگر زکوٰۃ تو اصل
حقیقت پر مبنی ہے ہاں قسم کی بناء البتہ عرف متبادر پر ہے۔ فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لا یاکل
لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاؤ نہ کھاؤں گا تو بھینس کا گوشت کھانے سے
حانث نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی قسم نہ ٹوٹے گی۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاؤمیش اور گاؤ
میں ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع متبادر پر ہے اور ہمارے
دیار میں تو کچھ شبہہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ
اعلم۔ م) اگر پالتو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو ان پر زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ (محیط
السرخسی ع م)۔ اگر گائیں بھینسیں مختلط ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے ان کو ملا کر شمار کرنا واجب ہے
پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوٰۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو
اعلیٰ میں ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ (البحر)۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوٰۃ میں نر سے تبیع
اور مادہ میں سے تبیعہ دی جاوے۔ (الکفایہ م)

فصل فی الغنم

فصل فی الغنم : فصل غنم کی زکوۃ کے بیان میں۔ **ف** غنم ہر شخص کے لیے صفت غنیمت ہے بخلاف گائے کے کہ وہ سینگ بھونک کر پیٹ پھاڑ کر دیتی ہے۔ غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیڑ دونوں قسم کو شامل ہے۔ اس کا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ۔ غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ فاذا کانت اربعین۔ پھر جب چالیس ہو جاویں۔ **ف** جن میں سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا۔ (شرح الطحاوی)۔ اور وہ بھی پالتو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برعکس۔ (محیط السرخسی)۔ یس شمار چالیس ہو۔ سائمۃ۔ درحالیکہ سائمہ ہوں۔ وحال علیھا الحول۔ اور ان پر سال پلٹ جاوے۔ ففیھا شاۃ۔ تو ان میں ایک شاۃ واجب ہے۔ **ف** نر ہو یا مادہ۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی۔ الی مائۃ و عشرین۔ ایک سو بیس تک۔ فاذا زادت واحدۃ ففیھا شاتان الی مائتین۔ پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک۔ فاذا زادت واحدۃ ففیھا ثلث شیاہ۔ پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں۔ **ف** پھر یہی تین بکریاں واجب رہیں گی یہاں تک کہ چار سو پورے ہوں۔ فاذا بلغت اربع مائۃ ففیھا اربع شیاہ۔ پھر جب چار سو ہو جاویں تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں۔ ثم فی کل مائۃ شاۃ۔ پھر ہر سینکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی۔ **ف** حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں۔ علی ہذا القیاس۔ ھکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام۔ ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ **ف** جو عمرو بن حزمؓ کو لکھ دیا۔ وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ۔ اور فرمان زکوۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ۔ **ف** رواہ البخاری۔ اور فرمان حضرت عمرؓ میں۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ وعلیہ انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا۔ **ف** اور یہی فقہا سلف و خلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے۔ مع۔ والضان والمعز سواء۔ اور قسم ضانؑ و معز دونوں اس میں یکساں ہیں۔ **ف** حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائے گا۔ اور اس میں کچھ اختلاف نہیں۔ مع۔ لان لفظۃ الغنم شاملۃ للکل۔ کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے **ف** جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنص ورد بہ۔ اور نص بلفظ غنم وارد ہے **ف** تو دونوں شامل رہیں۔ ویوخذ الثنی فی زکوتھا۔ اور ثنی اس کی زکوۃ میں لیا جائے گا۔ **ف** خواہ ضان کا ہو یا معز کا۔ ولا یوخذ الجذع من الضان الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابوحنیفہ کے۔ والثنی ما تمت لہ سنۃ۔ اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو۔ **ف** دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے۔ والجذع ما اتی علیہ اکثرھا۔ اور جذع وہ بچہ کہ جس پر سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو۔ **ف** یہی ظاہر المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفۃ وھو قولھما انہ یوخذ الجذع۔ اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا

قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقنا الجذعۃ والثنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ وثنی ہے
ف: یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ
یا ثنیہ لیں گے۔ (کمارواہ ابوداؤد والنسائی واحمد)۔
اسی طرح حدیث سفیان بن عبداللہ میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سخلہ یعنی جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب
میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا جائے گا۔ اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی
اور حاملہ اور غنم کا نر نہیں لیا جائے گا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائے گا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالکؒ
نے موطا میں روایت کیا۔ مف۔ ولانہ یتاوی بہ الاضحیۃ۔ اور جذعہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ اس
کی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عنہ ابی داؤد و ابن ماجہ واحمد والحاکم۔
فکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاهر حدیث علیؓ موقوفاً ومرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایۃ
کی حدیث حضرت علیؓ ہے جس کو حضرت علی کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے
مرفوع روایت کیا گیا کہ۔ لا یوخذ فی الزکوۃ الا الثنی فصاعدا۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائے گا مگر ثنی یا
اس سے بڑھ کر ف۔ تو ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب هو الوسط وهذا من
الصغار۔ اور اس وجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ میں ہے۔ ف۔ تو جذعہ
جائز نہ ہوا۔ ولهذا لا یجوز فیها الجذع من المعز۔ اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوۃ میں
لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے ف۔ رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التضحیۃ بہ عرف
نصا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ ف۔ کہ جب سنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذع
ذبح کرو۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) اور زکوۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر
گذری کہ انما حقنا الجذع والثنی۔ تو جواب دیا کہ المراد بما روی الجذع من الابل۔ مراد اس روایت
سے اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سروجیؒ نے کہا کہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں مذکر یعنی
نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد ونسائی واحمد میں اور
حدیث سفیانؒ کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر
الروایۃ کو ترجیح دینا واجب ہوا یعنی امام وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے
مف۔ ویوخذ فی زکوۃ الغنم الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان
اسم الشاۃ ینتظمهما وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ۔ کیونکہ شاۃ کا لفظ نر و مادہ دونوں کو
شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاۃ میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف۔ تو
شاۃ خواہ نر ہو یا مادہ ہو دے دے والحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی۔ م۔
حضرت الصدیق وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما کان
مسئلہ: من خلیطین فانهما تیراجعان بالسویہ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ
الصدقۃ۔ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رجوع کریں اور جمع نہ کیا

جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیاں مجتمع کے بخوف زکوۃ۔ شافعیؒ نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵ اونٹ یا ۳۰ گائے یا ۴۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط خلط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ان کو ۴۰، ۴۰، ۴۰ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آویں اور اگر تین شخصوں کی درحقیقت ہوں تو ان پر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اسی طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو ان کو مجتمع کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہ ہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے جو لیا ہے دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ لا یجمع بین متفرق۔ متفرق ملک والے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دیں۔ ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰ غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ کو ملک واحد میں مجتمع جن میں ایک بکری ہے تین ٹکڑے کر کے تین بکریاں نہ لے۔ پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعض جہلاء کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ عین موافق و محقق ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل فی الخیل

(فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں)۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بالاتفاق زکوۃ نہیں۔ ع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اس کی قیمت پر زکوۃ ہے۔ (المضمرات)۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں ان میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا کانت الخیل سائمۃ۔ جب خیل سائمہ ہوں۔ ذکورا و اناثا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ ف۔ واضح ہو کہ ان کے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ ان کی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع ان کی زکوۃ کو امام جبراً نہیں وصول کرے گا بلکہ اس کے مالک پر واجب ہے فصاحبھا بالخیار۔ تو ان کا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک یہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل فرس دینارا۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے دینار دے دے ایک۔ دوم ان شاء قومھا و اعطی عن کل مائتین خمسۃ دراھم۔ اگر چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دے دے۔ ف۔ یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درم کا گھوڑا بتلایا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوۃ دے دے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ و ھو قول زفرؒ۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ وقالا لا زکوۃ فی الخیل۔ اور ابویوسف

ومحمد نے کہا کہ خیل میں زکوٰۃ نہیں۔ ف۔ یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ ف۔ رواہ الستہ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرض جہاد وضرورت پر تو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینارا وعشرۃ دراھم۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ ف۔ یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی وبیہقی نے روایت کرکے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قوت کے واسطے حدیث ابوہریرۃؓ ہے کہ جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت وتعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن وپیٹھ میں اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا۔ (کما رواہ البخاری ومسلم)۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ سفح۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اس کے معارض واصح واقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماؤل ہے۔ وتاویل ما رویاہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ ف۔ یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں فرس الغازی ہے۔ ف۔ یعنی غازی مسلمان پر اس کے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاؤس عن ابیہ قال الخ یعنی طاؤس نے کہا کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ وھو المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ ف۔ کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابوزیدؒ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمرؓ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

ف۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاوی قاضی خاں وخلاصہ وکافی میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی وصاحب التحفہ نے قول ابوحنیفہؒ کو ترجیح دی کہ فرسہ کی اضافت سے اس کی سواری واستعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ ہونے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اس کے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلاخلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہوگیا بدلیل حدیث علیؓ مرفوعاً کہ میں نے تم کو زکوٰۃ الخیل وزکوٰۃ غلاموں سے عفو کیا پس درم ودینار کی زکوٰۃ لاؤ (رواہ الترمذی والنسائی)۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آنکہ غلط دعوی ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی

اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ طبیل کو مغنم لاتے پھر اس کی زکوٰۃ حضرت عمرؓ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریح عن عمرو بن دینار عن جبیر بن یعلی بن امیہ عن امیہ روایت کی جس میں حضرت عمرؓ نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریح عن ابن ابی حصین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمانؓ خیل کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزیدؓ نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا تھا۔ مع۔ یہ روایات صحیح ثابت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر بقول ابو حنیفہؒ مختلط نر و مادہ میں تو زکوٰۃ ہے۔ ولیس فی ذکورہا منفردۃ زکوٰۃ۔ اور فقط تنہا مذکر گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ لانہا لاتتناسل۔ کیونکہ فقط نروں سے تناسل نہیں ہوتا۔ ف۔ تو جب نمو نہ ہوا تو زکوٰۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ اور یہی حکم تنہا گھوڑیوں میں بھی ایک روایت میں ہے۔ وعنہ الوجوب فیہا۔ اور دوسری روایت میں امامؒ سے فقط گھوڑیوں میں وجوب زکوٰۃ ہے۔ لانہا تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں تو غیر کے گھوڑے سے جنتی ہیں برخلاف نروں کے۔ وعنہ انہا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امامؒ سے دوسری روایت میں فقط نر گھوڑوں میں وجوب زکوٰۃ آیا ہے۔ ف۔ شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑیوں مادہ کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے اور گھوڑوں یعنی فقط نر گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ مع۔ ولا شیٔ فی البغال والحمیر۔ اور خچروں وگدھوں میں کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم ینزل علی فیہا شئی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچروں وگدھوں کی زکوٰۃ میں مجھ پر کچھ حکم نازل نہیں ہوا۔ ف۔ (کما رواہ البخاری)۔ لیکن اس میں خچروں کا ذکر نہیں ہے۔ شاید کہ دونوں کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف میں ہے۔ والمقادیر تثبت سماعاً۔ اور مقادیر زکوٰۃ تو سمعی ہیں۔ ف۔ قیاسی وعقلی نہیں تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سماع نہیں ہوا تو ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ الا ان یکون للتجارۃ۔ مگر جب کہ خچر وگدھے تجارت کے لیے ہوں۔ ف۔ تو تجارتی زکوٰۃ ان میں واجب ہوگی۔ لان الزکوٰۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال التجارۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ ف۔ وعلیٰ ہذا سکھلائے ہوئے چیتے وکتے میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے (السراجیہ) یوں ہی تجارتی بلیوں میں ہونا چاہیے۔

فصل

مسائل متعلقہ زکوٰۃ سوائم کے بیان میں۔ لیس فی الفصلان۔ نہیں ہے فصلان بالضم اونٹ کے بچوں میں جو بنت مخاض سے چھوٹے ہوں۔ والعجاجیل جمع عجول یعنی نہ گائے کے بچوں میں جو تبیعہ نہ ہوں۔ والحملان بالضم یعنی نہ غنم نے بچوں میں۔ صدقۃ عند ابی حنیفۃ۔ زکوٰۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ ف۔ یعنی جب خالی فصلان وعجاجیل وحملان ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معہا کبار۔ مگر جب کہ ان بچوں کے ساتھ بڑے بھی ہوں۔ ف۔ یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بچے خود ہی بڑے ہو جانے کے اس

واسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہوں گے کہ اب سے ان پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتداء سے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے۔ بعض نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مالکیں بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنیں پھر مائیں مر گئیں اور بچہ رہے تو کیا وہ سال ان پر محول ہوگا یا نہیں۔ علی ہذا سال بھر ورزیادہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اس نے سال سے کم بچہ خریدے پھر بڑے مر گئے۔ (التخم)۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مائیں بعد دس ماہ کے مریں اور بچہ رہ گئے تو بعد دو ماہ گذرنے کے کیا سال زکوٰۃ ان بچوں پر محول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کہ نہیں مگر جب کہ کوئی سال بھر یا زیادہ کا بھی ہو۔ مع۔ وھذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظمؒ کے تین اقوال میں سے آخری قول ہے۔ وھو قول محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی سفیان ثوریؒ کا قول ہے۔ع۔ وکان یقول اولاً یجب فیھا ما یجب فی المسان۔ اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچوں میں وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانوروں میں واجب ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بڑوں کی زکوٰۃ۔ وھو قول زفر ومالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال فیھا واحدۃ منھا۔ پھر ابو حنیفہؒ نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ وھو قول ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابو یوسف و شافعی کا قول ہے۔ ف۔ مبسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف نے کہا کہ میں نے جا کر ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہیں تو ان میں کیا واجب ہوگا۔ امامؒ نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت اس مسنہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہوئی تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائے گا۔ تب ایک ساعت غور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابو حنیفہؒ کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول کہے ان میں سے کوئی متروک نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے یہ کیونکر واقع ہوگا۔ فوائد الظہیریہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کی جاوے کہ امام ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتی کہ زمخشری نے کشاف میں لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج المنیر میں صریح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اول تو مسنہ واجب کہتے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں سب کو شامل ہے جیسے یعنی ابل و بقر و شاۃ جیسے بڑے ویسے بچہ حتی کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلوان عجل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا درحقیقت کل مال لیا گیا اور یہ منع ہے لہٰذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہے۔ ف۔ چنانچہ فقیروں کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچوں کی برابر قیمت کا مسنہ دینا

لازم نہ ہوا۔ کما یجب فی المهازیل واحد منها. جیسے مہزول جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ مثلاً زکوۃ میں مسنہ واجب ہوتی اور مسنات میں سے بعض بڑی وقوی موٹی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور منزول یعنی دُبلی ریغل ہوں تو بضرورت واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں مہزولوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابوداؤد ونسائی کی حدیث سُوید بن غفلہؒ میں دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے۔ لہٰذا اس قول سے رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ ووجه الاخیر. اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لایدخلها القیاس. مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا امتنع ایجاب ماورد به الشرع امتنع اصلا۔ تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جس کے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہوگیا۔ ف۔ یعنی مثلاً ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ تو جب ابتداء سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پر بنت لبون کہاں سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف منصوص ہو۔ علاوہ بریں مثلاً ۲۵ میں ایک دے تو ۳۶ میں پھر ۴۶ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطائے مالک کی حدیث سفیان بن عبدالبر میں ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے مجھے زکوۃ وصول کرنے کو بھیجا پس میں نصاب کے شمار میں سخلہ (سال سے کم بچہ ۱۲) کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوۃ میں لیتے پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سخلہ ان پر تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اس کو زکوۃ میں نہیں لیں گے۔ اصل حدیث موطا میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب میں شمار ہے لہٰذا ابوحنیفہؒ نے فرمایا۔ واذا کان فیها واحدة من المسان جعل الکل تبعاً له فی انعقادها نصابا دون تادیة الزکوة۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار کیے جاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوۃ ادا ہونے میں۔ ف۔ بلکہ زکوۃ میں تو جب مسنہ واجب ہوا وہی لیا جائے گا۔ اور سخلہ نہیں لیا جائے گا م۔ یہ اس وقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے ہیں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اس کا بیان یوں کہ ۱۱۹ حملان یعنی بکری کے حلوان بچہ ہیں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوۃ میں واجب ہوں گے اور اگر حملان ۱۲۰ ہوں اور ایک مسنہ ہو تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک یہی ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابویوسف کے نزدیک ایک مسنہ وایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ وگائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسنہ مر گیا تو باقی بچوں سے زکوۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مر گئے اور مسنہ رہ گیا تو اس کا چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔ مع۔ ثم عند ابی یوسف لایجب فی مادون الاربعین من الحملان وفیما دون الثلثین من العجاجیل پھر امام ابویوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گائے کے بچے سے کم میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ جیسے اس وقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہیں اور مشکل تو ان بچوں میں ہے۔ ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان

واحد۔ اور اونٹ کے فصیل بچوں میں جب کہ ۲۵ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ ف۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶ پر ایک بنت لبون اور ۴۶ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ ثم لا یجب شیء حتی تبلغ مبلغا لو کانت مسان یثنی الواجب پھر زائد میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا۔ ف۔ یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ ہے کیونکہ ۷۶ پر بنت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہوں گے۔ ثم لا یجب شیء حتی یبلغ مبلغا لو کانت مسان تثلیث الواجب۔ پھر اس کے بعد کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاویں کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ ف۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵ ہے کہ اس وقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵ بچوں پر تین بچہ واجب ہوں گے۔ پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶ بچوں پر چار بچہ ہوں گے وعلی ہذا القیاس۔ میں کہتا ہوں کہ ۱۹۶ پر چاہیے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فافہم۔ پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے۔ م۔ ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ۔ اور رہا بیان اونٹ کے ۲۵ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ھذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک فصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں وعلی ہذا القیاس۔ ف۔ ۱۵ میں تین پانچویں اور ۲۰ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلھا۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت یہ ہے کہ پانچ فصلان کی صورت میں ایک فصیل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ وفی العشر الی قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو واجب ہے۔ علی ھذا الاعتبار علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ وبیس فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ مسن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر مسن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہیں مگر اعلیٰ یا ادنیٰ موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلیٰ منھا ورد الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلیٰ کو لے کر زیادتی کو پھیر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ ہے اور اعلیٰ کی قیمت ڈھائی روپیہ ہے تو اعلیٰ لے کر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونھا واخذ الفضل۔ یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنیٰ کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنیٰ کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو ادنیٰ کو اور اس کے ساتھ چار آنہ لے۔ وھذا مبنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوٰۃ جائز عندنا علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوٰۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی تجرید میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو

ہے (النہایہ)۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔ الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ ف۔ جب کہ اعلیٰ لے کر زیادتی پھیرنے پڑتی ہے۔ لہ ان لا یاخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے۔ او قیمتہ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانہ شراء۔ کیونکہ یہ تو خرید ہے ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا۔ وفی الوجہ الثانی یجبر۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائے گا۔ ف۔ کہ ادنیٰ مسنہ و زیادتی لیوے۔ لانہ لا بیع فیہ بل ھو اعطاء بالقیمۃ۔ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔م۔ یہی قول صحیح ہے السراج الکافی ھع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لے گا اور اگر سب ہی جید ہوں تو پھر جید لے۔ت۔ ویجوز دفع القیم فی الزکوۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوۃ میں قیمت دے دینا جائز ہے ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال ہے اور اگر جنگل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ ف۔ اور اصل اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس کے پاس اونٹوں میں زکوۃ جذعہ واجب ہوئی اور اس کے پاس جذعہ نہیں مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریاں کر دے اگر اس کو میسر آویں یا ۲۰ درم دے دے۔ اور جس پر زکوۃ حقہ واجب ہوئی اور اس کے پاس حقہ نہیں مگر جذعہ ہے تو جذعہ قبول کیا جائے گا اور مصدق اس کو بیس درم یا دو بکریاں دے دے گا۔ الخ۔

اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے میں دو بکریاں یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئیں اور ان کی قیمت میں مالک نے تین موٹی تازی دے دیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بنت مخاض کے برابر قیمت کی دبلی بنت لبون دے دی بدلے میں تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوائے سود والوں کے اور چیزوں میں معتبر ہے۔ (الفتح)۔ بالجملہ زکوۃ میں ادائے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات۔ اور یوں ہی کفارات میں ادائے قیمت جائز ہے۔ ف۔ مراد مالی کفارے ہیں مثلاً قسم کے کفارہ میں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگوں کو دس مساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجائے اس کے اگر نقد قیمت دے دے تو جائز ہے۔ وصدقۃ الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یوں ہی قیمت دے دینا عشر میں اور نذر میں جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس کی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا اس نے سب فروخت کر کے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کر کے دے دی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اس کے برابر درم

صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اس کے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو ان کے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ مفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی۔ و۔ وقال الشافعی لا یجوز اتباعا للمنصوص۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہے اور یوں ہی کفارات وصدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی الھدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیوں میں۔ ف۔ بالاتفاق قربانی کے سوائے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اس کو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچاتا ہے۔ ف۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے میں ایک سبیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیروں کو زکوۃ ادا کریں۔ فیکون ابطالا بقید الشاۃ۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے۔ ف۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصۃً دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجزیۃ۔ تو یہ مثل جزیہ کے ہوگیا۔ ف۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذؓ کی زکوۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے مصرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمٰن بن سلیمان عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ۔ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اس کو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض وبنت لبون وغیرہ جن کی تنصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔ مف۔ بخلاف الھدایا لان القربۃ فیھا اراقۃ الدم۔ بخلاف ہدی جانوروں کے کیونکہ ہدی وقربانی میں تو تقرب قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قربانی کرنے کے اگر جانور ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا تعقل۔ اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں۔ ف۔ یعنی ہم اس قدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تقرب ہے مگر علت کو متعین نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وھو معقول۔ اور زکوۃ وغیرہ جن میں گفتگو ہے ان میں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ف۔

واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دبلی پتلی کے عوض تین موٹی تازی لیں تو جائز ہے سوائے ان چیزوں میں جن میں ربو یعنی سود جاری ہے جن کا بیان کتاب البیوع میں آوے گا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے لگا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ولیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ۔ عوامل وحوامل وعلوفہ میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ عوامل جمع عاملہ وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں حوامل جمع حاملہ جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جن کو سال یا زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا

ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے وشافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہیں۔ خلافاً لمالک۔ اس میں امام مالکؒ کا خلاف ہے۔ لہ ظواھر النصوص۔ دلیل امام مالکؒ کی ظاہری نصوص ہیں۔ ف۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالھم صدقۃ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ پانچ راس اونٹ میں بکری ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعوامل والبقرۃ المثیرۃ صدقۃ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہلی عوامل و ہل چلانے والے بیل میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ اس طرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علیؓ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوامل پر کچھ نہیں ہے۔ ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبدالرزاق نے اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوامل میں حوامل بھی داخل ہیں اور رہی مثیرہ یعنی زمین گوڑنے وہل چلانے والا جانور تو دارقطنی وعبدالرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ مفع۔ اور میرے نزدیک عوامل میں مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔م۔ ولان السبب ھو المال النامی۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ ف۔ یعنی اس میں نمو اور بڑھاؤ ہو۔ ودلیلہ الاسامۃ اوالاعداد للتجارۃ۔ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تتراکم المؤنۃ فینعدم النماء معنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں پیہم بار خرچ پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے۔ ف۔ تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔م۔ اگر لادنے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوٰۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ التجارہ ہے۔ (البدائع)۔ اور واضح ہو کہ بالاجماع زکوٰۃ السائمہ وزکوٰۃ التجارۃ دونوں جمع نہ ہوں گے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ مع۔ ثم السائمۃ ھی التی یکتفی بالرعی فی اکثر الحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفاء کرے۔ ف۔ ہمارے وامام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتی لو علفھا نصف الحول او اکثر کانت علوفۃ لان القلیل تابع للاکثر۔ حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے ولا یاخذ المصدق خیار المال ولا رذالتہ ویاخذ الوسط۔ اور مصدق نہیں لے گا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لے گا درجہ اوسط کا مال۔ ف۔ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ ع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑھے ہوئے سے نیچا ادنیٰ ہو۔ المنتقی۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لاتاخذوا من حزرات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حزرات۔ ای کرائمھا یعنی عمدہ وبہتر۔ وخذوا من حواشی اموالھم۔ اور لو ان کے اموال میں سے حواشی۔ ای اوسطھا۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو فرمایا کہ لاتاخذ من حزرات اموال الناس شیئاً وخذ الشارف والبکر وذات العیب۔ اور ابن ابی شیبہ وابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی۔ اور حدیث معاذؓ میں ہے کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت لیجیو۔ (کما فی الصحیح)۔ اور موطا میں ہے کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوٰۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی تھی

تمھن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگوں نے کہا کہ زکوۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری والوں نے اس کو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگوں کو فتنہ میں مت ڈالو لوگوں کی حزرات مت لو۔ پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کانی و لنگڑی و سوکھی ہوں تو نصاب میں شمار ہوں گی لیکن زکوٰۃ میں نہ لی جاویں گی مگر جب کہ عیب دار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہے۔ مغ۔ پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ عیب دار لی جائے گی لیکن مذہب میں اس کے خلاف روایت ہے۔ مف۔ ولان فیہ نظرا من الجانبین۔ اور اوسط اس دلیل سے واجب ہے کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہے۔ ف۔ یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہے۔

المسئلۃ: ومن کان لہ نصاب۔ اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو۔ ف۔ مثلاً اونٹ ہوں۔ فاستفاد فی اثناء الحول۔ پھر اس نے درمیان سال میں استفادہ پایا۔ ف۔ تو کیا اول نصاب میں ملاکر زکوۃ دی جاوے یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائے گا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے۔ اور اگر اصل سے مستفاد نہ ہو اور من جنسہ۔ اول کی جنس سے ہو۔ ضمہ الیہ وزکاہ بہ۔ تو بھی اول سے ملاکر اس کے ساتھ زکوۃ دی جاوے۔ وقال الشافعی لا یضم اور شافعی نے کہا کہ ملایا نہ جاوے۔ لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ بخلاف الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل۔ کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہے گا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائے گا برخلاف اولاد اور منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے ان کی ملک ثبوت ہوئی۔ ف۔ بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ نہیں حتی کہ سال پلٹ جاوے (رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف)۔ ولنا ان المجانسۃ ہی العلۃ فی الاولاد والارباح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہذا تابع کر کے ملائی گئیں۔ لان عندہا یتعسر التمییز۔ کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے۔ فیعتبر اعتبار الحول مستفاد۔ پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علیحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے۔ ف۔ حتی کہ جو شخص درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہاں تک ہر ایک پر علیحدہ سال شمار کرے گا۔ ع۔ وما شرط الحول الا للتیسیر۔ اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے۔ ف۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لی جاوے تو ہر مستفاد کو عام نہیں اس واسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر بالاتفاق ہم کو اختیار رہا کہ ایسے ہم جنس کو خاص کریں جس کے نہ ملانے میں حرج و مشقت ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں بلکہ حرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی۔ م۔

فرع: اونٹوں کی زکوۃ دے دی پھر دوسرے سال کے آخر میں ان کو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اس کے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹوں کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بلکہ

ابوحنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین۔ مف۔ قال والزکوۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک زکوۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے ف سے جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵ اونٹ میں بنت مخاض ہے پھر ۳۶ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیھما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب وعفو دونوں میں زکوۃ ہے۔ حتی لو ھلک العفو وبقی النصاب بقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائے گا۔ ف سے مثال یہ کہ ۸۰ بکریاں تھیں جن میں ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہوگئیں تو شیخینؒ کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جس پر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہوگیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد وزفر ان الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے ف سے تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہم میں ہے کہ پھر جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہونچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یوں ہی لکھا ہے کہ پھر جب ۶۱ سے ۷۵ تک پہونچیں تو ان میں حقہ ہے یوں ہی ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰ تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایۃ البخاری میں اور یوں ہی فرمان حضرت عمرؓ میں بروایت ابوداؤد مذکور ہے اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو پر زکوۃ ہے۔ مف۔ ولھما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے۔ ولیس فی الزیادۃ شیء حتی تبلغ عشرا۔ اور زیادت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہونچے۔ وھکذا قال فی کل نصاب۔ اور یوں ہی ہر نصاب میں بیان فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ ف سے یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی صرف ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اس کو ابویعلی اور ابواسحق الشیرازی نے روایت کیا (الفتح)۔ ابوعبید نے کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰ پر زیادہ ہوں تو اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰ پر پہونچیں مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر کی قوت حدیث کو نہیں پہونچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اس کو فقط زائد عفو میں قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اس لیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے کچھ جانور متعین نہیں ہیں بلکہ انھیں کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اس کی جانب توجہ نہیں کریں گے (الفتح)۔ امام مصنف نے امام ابوحنیفہؒ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الھلاک اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائے گا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ ف سے یعنی جب شرکت مضاربت

پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی رہے وہ اصل سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولہذا قال ابوحنیفۃ یصرف الہلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جس قدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف: جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲ اونٹ میں سے ۲۱ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶ ہے۔ پس ۲۱ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاویں ۴۶ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶ ہے تو ۱۰ عفو میں ڈالے جاویں ۳۶ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس بنت مخاض واجب ہے۔ پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو عفو میں پھر پورے تو ثم الی الذی یلیہ۔ پھر اس نصاب سے جو اخیر سے پیچھے لگا ہوا ہے ف: پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب میں۔ الی ان ینتہی۔ یہاں تک کہ کمی پوری منتہی ہو جاوے۔ لان الاصل ھو النصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف: مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ وما زاد علیہ تابع۔ اور جو اس پر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ ف: کیونکہ اس میں زائد کے معنی ہیں پھر جب دس ہو پہنچے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۱۵ کا نصاب اس کے تابع ہے۔ علی ہذا القیاس۔ اور یہ خاصۃً امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً۔ اور ابویوسفؒ کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دی جاوے۔ ف: ابویوسفؒ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثل ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابویوسف و زفرؒ کے نزدیک ۹ میں ایک مسنہ واجب تھی تو اس کی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی حساب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابوحنیفہؒ ۳ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابویوسفؒ ۳ عفو گئے۔ اور باقی دس دو نصاب ہیں دو بکریاں ہوئیں ان کی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمدؒ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳ حصہ ہیں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور املا میں ابویوسفؒ نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقۃ السوائم لا یثنی علیہم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کو اور سائمہ جانوروں کی زکوۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لی جاوے گی۔

ف: واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہؓ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرار داد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباسؓ کو بھیجا۔ ابن عباس نے ان کو موافق فہمائش حضرت علی کرم اللہ

وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہو کر طاعت میں آگئے اور باقی کمبخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہروان میں جا کر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی رائے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کریں جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے ثلثہ سابقین پر بہتان باندھیں۔ چونکہ امیر معاویہؓ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہؓ کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُن کو قتل و غارت کر کے منتشر کر دیا گیا مگر یہ کمبخت دور دراز ملکوں کو چل دیے۔ اس وقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف سے خوف کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز میں شہید کیا جیسے ابولولو نے حضرت فاروق اعظم کو نماز میں شہید کیا تھا۔

پھر جاننا چاہیئے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگائے لہذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہو کر کسی شہر و دریا کے لوگوں پر مسلط ہو جاوے اور ان سے خراج جو کافروں پر ہے وصول کرے اور وہاں کے مسلمانوں سے ان کے سوائم جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرے پھر امام عادل مع لشکر پہنچ کر اُن پر غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ لی جاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لی جائے گی۔ لان الامام لم یحمہم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وہ ہمارے عہد و ذمہ میں ہیں ان کی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو ان سے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو ان کی جان و مال کو غیروں سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے ان کو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعیدوھا دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو فتویٰ دیا جائے گا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دے دیں نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اس کا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہے جو برضامندی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دی جاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو فتوے یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ باطنی خود دے دیں۔ فیما بینہم و بین اللہ تعالٰی۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے و اللہ تعالٰی کے درمیان میں ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ بخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیونکہ خوارج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کی جاوے۔ لکونہم مقاتلۃ۔ کیونکہ خوارج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافروں و دشمنوں کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خوارج بھی کافروں سے بدرجہ اولیٰ لڑیں گے جب کہ وہ تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خوارج بالکل کافر نہیں ہیں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی المقدمہ و بہ صرح الشامی وغیرہ۔ م۔ والزکوٰۃ مصرفہا الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور

خوارج اس کو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ ف۔ کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے ہیں۔ لہٰذا زکوٰۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دے دیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اذا نوی بالدفع الیھم۔ جب مالک نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیھم۔ ان کو صدقہ دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوٰۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ وکذا الدفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ نیت کرے کہ اس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہوں تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی پھر خوارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانھم بما علیھم من التبعات فقراء۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ اُن مظلمے کے جو اُن کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ ف۔ یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جو مال خلاف عدل شرعی لیے ہیں یا شرعاً کیکر عامہ مسلمانوں کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کرکے سب کے تاوان و مظلمہ اٹھائے ہیں وہ اس قدر زائد ہیں کہ جو کچھ ان کے قبضہ میں دولت جمع ہے اول تو یہ ان کی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو ان کی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کرے گی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے م۔ مبسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم بادشاہ جو کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے ان کو دیتے وقت صدقہ و زکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو ان کے قبضہ میں ہے اس سے اگر ادا کریں تو کچھ بھی ان کے ہاتھ نہیں رہے گا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ماہان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتویٰ دیا کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہوگا پس اس نے غمناک ہوکر رونا شروع کیا کہ علماء مجھے فتویٰ دیتے ہیں کہ تیرے اوپر جو حقوق ہیں ان کے قرض میں تو فقیر ہے اور یہی یحییٰ بن یحییٰ المصمودی المالکی نے بعض بادشاہان ملک مغرب کو فتویٰ دیا تھا اور اس کی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا و آزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتویٰ ہو۔ مفع۔ اور اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے۔ اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دے گا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ زکوٰۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خوارج و ظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہو گئی۔ والاول احوط۔ امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے ف۔ کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم اوفق و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زماننا قول دوم پر فتویٰ دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور و عشر جن کی زکوٰۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہ ہوگی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الولوالجیہ۔ فتویٰ اس پر کہ اموال ظاہری میں ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ التجنیس۔

پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاریٰ عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہم کو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر جزیہ باندھیں گے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جاویں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آکر عرض کیا کہ یا امیر المومنین ہم لوگوں سے مصالحہ کر لیجیے تو آپ کے ان سے

اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چند ان سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمرؓ کے حضرت عثمانؓ نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اس وقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے تھے لہٰذا اگلوں و پچھلوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہٰذا فرمایا۔ ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ وعلی المرأۃ ما علی الرجل منہم اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو ان کے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جری علی ضعف ما یوخذ من المسلمین۔ کیونکہ صلح ان کے ساتھ اس پر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چند ان سے لیا جاوے۔ ویوخذ من نساء المسلمین دون صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ ف۔ تو ان کے اطفال سے بھی نہ لیا جائے گا مگر عورتوں سے دو چند لیا جائے گا جیسے ان کے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م ت۔ حسن نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائے گا۔ یہی قول شافعی و زفر و ثوری کا ہے اور کرخیؒ نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ ان کے اطفال پر عشر دو چند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے۔ مع۔ وان ہلک المال بعد وجوب الزکوۃ سقطت الزکوۃ۔ اور اگر زکوۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ ف۔ یہی قول امام ثوری و احمد کا ہے۔ وقال الشافعی یضمن اذا ہلک بعد التمکن من الاداء۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوۃ کا ضامن ہو گا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدقۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولانہ متعد بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ ان سے بعد طلب کے زکوۃ کو روکا۔ ف۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اس نے نہ دی۔ فصار کالاستہلاک۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اس نے خود تلف کر ڈالا۔ ف۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہو گا۔ ولنا ان الواجب جزء من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ ف۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ آدمی اب اس کو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاکہ۔ جیسے مجرم غلام کا دے دینا اس کے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطاء سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دے دیا جاوے یا اس کا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آنکہ اس نے مستحق سے نہیں روکا۔ والمستحق ما یعینہ المالک ولم یتحقق منہ الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہو گا جس کو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب زکوۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اس نے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گزار دیا۔ م۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وفی طلب الساعی قیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہو گا۔ ف۔ یعنی اگر ساعی

نے زکوۃ مانگی اور اس نے نہ دی یہاں تک کہ سب مال تلف ہوگیا تو شیخ ابوالحسن الکرخیؒ نے کہا کہ زکوۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اس کو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے۔ وقیل لا یضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدام التفویت۔ کیونکہ اس نے خود تلف نہیں کر دیا۔ ف۔ یہی قول ابوالطاہر الدباس وابوسہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ (المفید والمزید) وفی الاستھلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اس کی طرف سے تعدی و حد تجاوز پایا گیا۔ ف۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔

الفرع: مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دے کر جو چیز بدل لی اس میں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل اس کے واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ (الکافی۔ ف)۔ وفی ھلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارا لہ بالکل اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا بر قیاس کل کے۔ ف۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۴۰ بکریوں میں سے ۲۰ مریں تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوۃ علی الحول وھو مالک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوۃ ادا کر دی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ (الخلاصہ)۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ مع۔ لانہ ادی بعد سبب الوجوب فیجوز۔ کیونکہ اس نے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوۃ دے دینا بھی جائز ہے۔ کما اذا کفر بعد الجرح۔ جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دے دیا تو جائز ہے۔ ف۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطاء سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطأ میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔ (شرح الطحاوی م)۔ حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہوگئے سوائے ایک درم کے پھر اس کو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہوگئے تو پیشگی دیا ہوا زکوۃ ہوا برخلاف اس کے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اس کی زکوۃ نہ ہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اس کی زکوۃ دی۔ (الفتح البحر)۔ اور پیشگی زکوۃ نفل صدقہ ہوگئی (شرح الطحاوی)۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اس کے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ (ملخص الفتح) وفیہ خلاف مالکؒ اور تقدیم زکوۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ ف۔ اور ان پر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے سے پیشگی زکوۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اجازت

دے دی۔ (رواہ الترمذی)۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابوداؤد میں پیشگی لینا صرح ہے۔ ویجوز التعجیل لاکثر من سنة لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ ف۔ بحدیث ابن مسعودؓ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوۃ پیشگی قبول کرلی۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط) محمد بن زکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م ع۔ ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر۔ اور کئی نصابوں کی زکوۃ پیشگی دے دینا جائز ہے جب کہ اس کے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زفرؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور شافعی و احمد کا بھی۔ کیونکہ جو اس کے ملک میں نہیں اس کی پیشگی زکوۃ بغیر وجود سبب ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب الاول ھو الاصل فی السببیة والزائد علیہ تابع لہ۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ ف۔ پس زائد تابع کا وجود اس کے اصل کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو ان کی زکوۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجود کی زکوۃ ہے تو جائز ہے (محیط السرخسی) اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوۃ دے دی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اس کی زکوۃ ادا کرے۔ (البحر) حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوئے تو دوسرا لیا سے ادا نہ ہوگی۔ (محیط السرخسی)۔

باب زکوۃ المال

(باب زکوۃ مال کے بیان میں)

سوائم جانور جن کی زکوۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ ہف۔ پھر ان میں سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی ہیں حتی کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوائے فعلی نامی ہوتے ہیں حتی کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ (البدائع)۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیونکہ زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے لہذا کہا کہ۔

فصل فی الفضة: فصل اول چاندی کے بیان میں۔ ف۔ چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کمتر زیور و ظروف و متاع کی ساخت میں مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ لیس فیما دون مائتی درھم صدقة۔ دو سو درم وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ بقولہ علیہ السلام لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة ولا فیما دون

خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون خمس اواق (من الورق مسلم) صدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ وسق میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ اواقی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوٰۃ۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ تک۔ اور ذود یعنی اونٹ ہیں۔ اور اواقی جمع اوقیہ۔ والاوقیہ اربعون درھما۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ (کمافی صحیح مسلم)۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ ف۔ پس دو سو درم وہ جن کا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین وحال علیھا الحول ففیھا خمسۃ دراھم۔ پس جب پورے دو سو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور ان پر سال گذر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں۔ لانہ علیہ السلام کتب الی معاذؓ ان خذ من کل مائتی درھم خمسۃ دراھم ومن کل عشرین مثقالا من ذھب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ ف۔ اس حدیث کا حال تو اللہ تعالے جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذؓ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا۔ مفع۔ میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذؓ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان واسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنفؒ نے زکوٰۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا وجانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درم کی زکوٰۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قدوری نے کہا کہ پھر دو سو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ چالیس تک پہنچے۔ فیکون فیھا درھم۔ تب اس میں ایک درم ہوگا۔ ف۔ پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوئے۔ ثم فی کل اربعین درھما درھم۔ پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت عمرؓ وابوموسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین میں سعید بن المسیب وحسن بصری وعطاء وطاؤس وشعبی وزہری ومکحول کا اور فقہاء میں اوزاعی وعمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ وقالا ما زاد علی المائتین فزکاتہ بحسابھا۔ اور صاحبین ابویوسف ومحمد نے کہا کہ دو سو پر جو کچھ بڑھے تو اس کی زکوٰۃ بحساب دو سو کے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ایک درم زائد ہوا تو درم کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ پر بڑھا۔ واسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درم ہوں اور ان پر دو برس گذر گئے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دس درم زکوٰۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵ پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دو سو درم رہے ان پر دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوگئے تو دس درم دونوں سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب ہوں گے اس لیے کہ اول سال میں ۲۰۵ پر پانچ درم وایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے پاس دو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوٰۃ واجب نہ ہوئی (انفع)۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ (التاتارخانیہ)۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین

کے نزدیک دوسو پر قلیل وکثیر جو زائد ہو اس پر بحساب مذکور زکوۃ کا جزو ہے۔م۔ وھو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہے امام شافعی۔ ف۔ اور مالک واحمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما وابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے۔مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علیؓ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو بحساب اس کے ہے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابوداؤد نے کہا کہ شعبہ وسفیان ثوری وغیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔مع۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے۔ مخفی نہیں کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے۔م۔ ولان الزکوۃ وجبت شکراً لنعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے ف۔ اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ وہم ہوگا کہ پھر ابتداء میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ جواب دیا کہ واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء۔ اور ابتداء میں دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اس لیے کہ تونگری موجود ہو۔ ف۔ جس کے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو تونگری پر اور زیادتی ہے۔ وہم ہوگا کہ چرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تونگری نصاب ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس تونگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے۔ جواب دیا کہ وبعد النصاب فی السوائم تحرزاً عن التشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہ ہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ ف۔ تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسویں حصہ کا شریک نہ ہو جائے۔ مخفی نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین وشافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہاں بھی ہوگا۔ علاوہ بریں چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں۔ فافہم۔م۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لاتاخذ من الکسور شیأ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لیجیو۔ ف۔ بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسر میں یعنی اس میں سے آدھا تہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو۔م۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ مفع۔ امام ابوبکر الجصاص نے بالاسناد شرح الطحاوی میں اس کو روایت کیا غایۃ البیان۔ ع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی وابن حبان وغیرہ میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ حدیث صحیح میں آیا کہ ھاتوا ربع العشور من کل اربعین درھما درھم پس ربع العشور یعنی دسویں حصہ کا چہارم زکوۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درھما درھم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہے تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہے پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے۔ کچھ صریح منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی

زکوۃ ہے تو دونوں میں موافقت ہوگئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزمؒ جو عبدالحق نے ذکر کی اس کے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہے اس لیے کہ نظائر زکوۃ میں عفو ہے اور اس لیے کہ آسانی وتخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل کرنا شرعاً محمود ہے۔ ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلک لتعذر الوقوف۔ اور اس لیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہے حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ حرج موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اس کے پاس دو سو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دو سو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اس کے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دو سو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گزرنے پر اس کی زکوۃ میں دو سو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسواں ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو عوام پر اس کا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہے اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہے پس بالیقین زکوۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر فی الدراہم وزن سبعۃ۔ اور درموں میں وزن سبعہ معتبر ہے۔ وھو ان یکون العشرۃ منھا وزن سبعۃ مثاقیل۔ وزن سبعہ یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسواں حصہ ہو اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م جامع الفقہ میں ہے کہ زکوۃ میں وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابوداؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابیؒ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت واسلام میں درم تھے صرف صورت ونقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول ہے اور اسی کو نوویؒ نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو عبید نے کہا کہ بنو امیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہوگئے۔ ماوردیؒ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکوں کو جمع کرکے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ مع۔ بذلک جرى التقدير فی دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہوگیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم ۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ۱۴ قیراط کے درم پر زکوۃ وخراج ومہر ودیت وچوری کا نصاب وصدقۃ الفطر اسی وزن پر رہا۔ مجتبیٰ میں جمع النوازل والعیون سے منقول ہے کہ ہر شہر میں وہاں کے درم ودینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اگر ہم جو کی ایک رتی شمار ہو اور روپیہ صرف ۱۱ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہے اور

اگر ساڑھے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸ روپیہ اور ایک چہارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہو
گا۔ خلاصہ یہ کہ درم ۷۰ جو کا اور مثقال ۱۰۰ جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اسی حساب سے دوسو
درم چاندی کا نصاب اور ۲۰ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے
اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہ ہوگا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ واذا کان الغالب
علی الورق الفضۃ فھو فی حکم الفضۃ۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں
ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوٰۃ ہے۔ واذا کان الغالب علیھا الغش
فھو حکم العروض۔ اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ ف۔ جب کہ چاندی ان
میں سے الگ نہ ہو سکے۔ (الینابیع ع)۔ تو اس اسباب میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے یعتبر ان یبلغ
قیمتھا نصابا۔ یوں اعتبار ہوگا کہ اس کی قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی
بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جز بھی ملا ہوا ہے۔ عروض جمع عرض اور مراد سوائے مال
غیر منقول و چرائی جانوروں و نقود کے دیگر اموال ہیں اور مترجم نے اس کا ترجمہ اسباب رکھا ہے۔ پھر
اسباب پر زکوٰۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو بالجملہ غلبہ کا اعتبار ہے۔ لان الدراھم
لا تخلو عن قلیل غش لانھا لا تنطبع الا بہ وتخلو عن الکثیر۔ اس واسطے کہ درم تو قلیل میل سے خالی
نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے
فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ ف۔ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں
ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا۔ وھو ان یزید علی النصف اعتبارا
للحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ ف۔ کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو
تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ جس باب
میں باہم نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان فی غالب الغش لا بد من نیۃ التجارۃ کما فی سائر العروض
لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوٰۃ واجب
ہونے کے لیے ان میں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا کان تخلص منھا فضۃ تبلغ نصابا۔ مگر جب
کہ ان میں سے چاندی جدا کرکے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے۔ ف۔ اور اس کی
صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈھ دیا
گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اس قدر ہوں کہ ان میں
یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کو پہونچ جاوے تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لانہ لا یعتبر فی عین
الفضۃ القیمۃ ولا نیۃ التجارۃ۔ لیکن عین چاندی میں قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت منظور۔ ف۔ بلکہ
ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درموں میں اس قدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ
جدا نہ ہو۔ عینیؒ نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب
دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درموں میں چاندی کم اور جستہ یا رانگ وغیرہ زائد ہے اس کی دو صورتیں
اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں مستھلک

وفنا ہوگئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستہلک نہ ہو جس کی صورت مذکور ہو چکی۔ فاحفظ۔ م۔ اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اس کے پاس دوسری چاندی یا اس کے درم ہیں جن کا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے۔ اگر درم میں چاندی و میل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے۔ (شرح الاقطع۔ ع و قاضی خان والخلاصہ والبحر)۔ کل درم و روپیہ جس میں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سوائے چاندی میں تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش م۔ کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہ ہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ ہو۔ (الخلاصہ)۔ اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دو سو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھوٹی چاندی پانچ درم وزن میں بھر دیدے تو شیخینؒ کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھوٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں ان سے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھوٹی چاندی کی زنجیر ہے جس میں چالیس لڑیں ہیں اور وزن میں دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اس کی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی۔ دو سو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جو کم تو زکوٰۃ واجب نہیں (البدائع بوقع) ڈیڑھ سو درم کا زیور بقیمت دو سو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں۔ ع۔ باب زکوٰۃ میں چاندی و سونے میں میل ہونا کوئی علیحدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کم میل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ (المحیط البدائع التحفہ) انگریزی چاندی میں اگر میل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اس کے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر میل زائد ہو تو نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہونچے اس کی زکوٰۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھوٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گراں قیمت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بف۔

فصل فی الذہب

: (فصل دوم سونے کی زکوٰۃ میں)۔ لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذہب صدقۃ۔ بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ ایک مثقال ۲۰ قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا کانت عشرین مثقالا ففیہا نصف مثقال۔ پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوٰۃ ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ یعنی حدیث معاذؓ اور قوی حدیث علیؓ و حدیث عمرو بن حزم بھی گذریں۔ بف۔ والمثقال ما یکون کل سبعۃ منہا وزن عشرۃ دراہم وھو المعروف۔ اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ ف۔ یعنی مراد یہی معروف ہے جس کی تعریف کی حاجت نہیں جس کا حوالہ درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ بف۔ ثم فی کل اربعۃ مثاقیل قیراطان۔ پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان

الواجب ربع العشر. کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلك فيما قلنا. اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذ كل مثقال عشرون قيراطا. کیونکہ ہر مثقال ۲۰ قیراط ہوتا ہے۔ ف۔ تو چار مثقال کے ۸۰ قیراط اور اس کا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی۔ وليس فيما دون اربعة مثاقيل صدقة. اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہؒ. یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وعندهما يجب بحساب ذلك. اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ ۲۰ مثقال پر اگر ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال مع اس کے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وهي مسئلة الكسور. اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ ف۔ جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وكل دينار عشرة دراهم في الشرع. اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فيكون اربعة مثاقيل في هذا كاربعين درهما. تو چار مثقال اس میں مانند چالیس درم کے ہوئے۔ ف۔ پس جیسے درم میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں بڑھے گی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہیں۔ م۔ اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہیں نہ وزن ایک دینار مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور یہاں بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرائی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرفیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جس پر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے۔ م ع ف۔ قال وفی تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة. اور کہا کہ سونے و چاندی کے پتر یعنی بغیر مضروب دیئے سکہ کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوٰۃ واجب ہے۔

ف۔ اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام و زین میں جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیلوں کو جمع کر کے زکوٰۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلا دے اگرچہ وہ کھونٹی ہو ملانا واجب ہے۔ م فع ھ۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعي لا تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیورین اور مردوں کی چاندی کی مہر انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ لانه مبتذل في مباح. کیونکہ یہ مباح میں بتذل ہے۔ ف۔ یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ بتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ فشابه ثياب البذلة. تو بتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ ف۔ حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آویں۔ ولنا ان السبب مال نام. اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے۔ ف۔ اور نماز دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ ودليل النماء موجود۔ اور دلیل نمو کے یہاں موجود ہے۔ وهو الاعداد للتجارة خلقة. اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے

واسطے مہیا ہونا ف۔ کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ھوالمعتبر۔ اور دلیل ہی معتبر ہے ف۔ نہ لوگوں کا فعل جنھوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ برخلاف ثیاب بذلہ کے ف۔ کیونکہ ان میں کوئی دلیل نماء نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ان کی زکوۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا مجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہنلوے پس اس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ للہ ولرسولہ ہیں۔ (رواہ ابو داؤد والنسائی)۔

منذری نے مختصر میں کہا کہ اس کی اسناد میں کچھ کلام نہیں پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے۔ ترمذی نے اس کو ابن لہیعہ سے روایت کر کے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہ ہوا۔ منذریؒ نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید ہیں ورنہ اسناد ابوداؤد میں کچھ کلام نہیں اور خالد بن الحارث وحسین المعلم دونوں صحیحین کی راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاریؒ سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ وعلی بن المدینی وابوعبید وعامہ محدثین حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اس کو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا۔ بالجملہ بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابوداؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہؓ سے فتخات (بلغیر نگینہ کی انگوٹھی) کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو ان کی زکوۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہیں۔ اس کی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی وابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابوداؤد کی روایت میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابوحاتم الرازیؒ نے مبین کر دیا ہے۔ بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ میں سونے کی ہنسلیاں پہنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوۃ کو پہونچ جاوے اور تو اس کی زکوۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد)۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ جب تو اس کی زکوۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابوداؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبدالحق نے کہا قابل حجت نہیں ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے اور مثل عبدالحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبدالحق کا تجاہل ہے۔ حاکم کی اسناد میں محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثیں بنانے والا ہے صاحب التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہے وہ

دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اس کی احمد وابن معین ابوزرعہ وابوداؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اس کی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات میں اس کی روایت داخل کی۔ اگر کہا جاوے حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ زیور میں زکوۃ نہیں تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابرؓ ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اس کی کچھ اصل نہیں بلکہ جابرؓ کا قول روایت کیا جاتا ہے۔ پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض ہیں چنانچہ مالکؒ نے موطا میں ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی بیبیوں وبیٹیوں کے سونے کے زیور سے زکوۃ نہیں نکالتے تھے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے سالمؒ کو لکھا کہ میری بیٹیوں کے زیوروں کی زکوۃ ہر سال دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے۔ حضرت عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ حضرت ابن مسعودؓ نے کہا کہ زیور میں زکوۃ ہے (رواہ عبدالرزاق)۔ اور عطاء وابراہیم نخعی وسعید بن جبیر وطاؤس وعبداللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مفع۔ میں کہتا ہوں کہ بعض آثار عائشہ وانس جو معارض ہیں شاید ان میں مراد سوائے چاندی وسونے کا زیور ہے لہٰذا عطاء ونخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے وچاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجملہ جب اس قدر احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم بأسانید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جب کہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اس کے معارض کوئی نص ثابت نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اس نے ایک کی طرف سے پیشگی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں جنس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعیین لغو ہوگی ہاں اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین ہو گیا۔ (الکافی)۔ فلوس میں زکوۃ نہیں ہے مگر جب تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہونچ جاویں تو زکوۃ واجب ہے۔ (المحیط)

فصل فی العروض۔ فصل چہارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔

ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں وجوب زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جن میں مدینہ کے فقہاء سبعہ یعنی سعید بن المسیب وقاسم بن محمد وعروۃ بن الزبیر وابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث وخارجہ بن زید وعبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ وسلیمان بن یسار بھی ہیں۔ مالکؒ سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتیٰ کہ اس کے دام نقد ہو جاویں اور یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع وچیز سوائے درم ودینار کے (کمافی الصحاح)۔ اور یہی یہاں مراد ہے کیونکہ چرائی کے جانوروں میں نیت تجارت ہو تو زکوۃ التجارۃ یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مف۔ الزکوۃ

واجبة فی عروض التجارة۔ عروض تجارت میں زکوۃ واجب ہے۔ ف۔ پس تجارت کی نیت و عمل ہونا چاہئے۔ کائنة ما کانت۔ چاہے کوئی متاع و چیز ہو۔ ف۔ یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ ہے جیسے چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جن میں زکوۃ بدون تجارت نہیں جیسے خچر و گدھے۔ مفغ۔ بلکہ سکھلائے ہوئے کتے و چیتے۔ کمافی السراجیہ ھ۔ اذا بلغت قیمتها نصابا من الورق او الذھب۔ بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہونچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ ف۔ عروض کی قیمت لگانے میں سکہ دار روپیہ و درم یا اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دو سو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریدا جس کی قیمت دو سو سکہ دار نہیں ہیں تو اس گھوڑے میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوۃ واجب تھی۔ (الذخیرہ والظہیریہ مع)۔ لقوله علیه السلام فیها یقومها فیؤدی من کل مائتی درهم خمسة دراهم۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دو سو درم سے پانچ درم دے۔ ف۔ یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابوداؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اس سے زکوۃ نکالیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اس کی زکوۃ اور غنم میں اس کی زکوۃ اور بز میں اس کی زکوۃ ہے۔ نوویؒ نے کہا کہ بز بائے موحدہ و زائے منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوۃ تجارت ہے۔ فغ۔ اور آثار میں سے حضرت عمرؓ سے بروایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ چمڑے و حباب کو زیادہ قیمت لگا کر اس کی زکوۃ ادا کر۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ (رواہ البیہقی)۔ عروۃ بن الزبیر و سعید بن المسیب قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوۃ ہے۔ (رواہ عبد الرزاق مع)۔ ولانها معدة للاستنماء باعداد العبد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھاور حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہو گا۔ ف۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہو گیا۔ فاشبه المعد باعداد الشرع۔ تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے ف۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائے گا جب کہ بندہ اس کو بڑھاؤ حاصل کرنے کے لیے مہیا کرے۔ لہٰذا فرمایا۔ ویشترط نیة التجارة لیثبت الاعداد۔ اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑھاور کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ ف۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو بالاجماع زکوۃ نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیاری بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اس کے برخلاف تجارت سے خارج کرنے کی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت لے کر فروخت کر دوں گا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے

کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانے کے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اس کا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہو گا م ع ۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر خراج ہے نہ زکوٰۃ ۔ نخاشی نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں کے واسطے جھولیں و لگامیں و رسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ ہیں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو استعمالی ہیں ان پر زکوٰۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہے ۔ اسی طرح عطر تیل بیچنے والے نے دو سو درم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دے دیتا ہے تو ان پر زکوٰۃ ہے ورنہ نہیں ۔ (کما فی قاضی خاں و محیط السرخسی والذخیرہ ۱۲ مف) ۔ تجارتی گھر جس اسباب کے مال تجارت ہے اگرچہ صریح نیت نہ ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا ۔ اور جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جس میں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح خون کے پایا جس میں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے ۔ (البحر) ۔ یعنی فقط نیت سے تجارتی نہ ہو گا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے ۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ اس وقت سے سال گذرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگاوے اور ہر نصاب کی زکوٰۃ دے ۔ م ۔ ثم قال پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ یقومها بما هو انفع للمساكين ۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگاوے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو ۔ احتیاطاً لحق الفقير ۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے ۔ قال وهذا رواية عن ابی حنيفة ۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے ۔ وفی الاصل خيره ۔ اور دوسری روایت اصل یعنی مبسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے ۔ ف ۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگاوے ۔ لان الثمنين فی تقدير قيم الاشياء بهما سواء ۔ کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے میں دونوں نقد برابر ہیں ۔ ف ۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہو گا ۔ پس فقیر کے لیے انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہے بلکہ تفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ نصابا ۔ فقیر کے لیے انفع لحاظ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو ۔ ف ۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہے اور سونا اس وقت گراں ہے تو وہ ۲۰ مثقال سونے کا نہیں مگر دو سو درم سکہ کا ہے تو بالاتفاق اس کو درم سے اندازہ کرے ۔ ن ف ۔ وعن ابی یوسف انه يقومها بما اشترى ان كان الثمن من النقود ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جس کے عوض خریدا تھا بشرطیکہ اس کے دام کسی نقد سے دیے ہوں ۔ لانه ابلغ فی معرفة المالية ۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری آسانی ہے ۔ وان اشتراها بغير النقود قومها بالنقد الغالب ۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوائے کسی چیز کے عوض خریدا ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کا چلن سب سے زیادہ ہو ۔ ف ۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہے تو اسی سے اندازہ کرے ۔ وعن محمد انه يقومها

بالنقد الغالب علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ ہر قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن
والے نقد کے ساتھ کرے ف سے خواہ نقد کے عوض خریدا ہو یا مال کے۔ کما فی المغضوب والمستھلک
جیسے مغصوب اور مستہلک میں ہوتا ہے۔ ف سے صورت مغصوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے
قبضہ میں کر لیا تھا حتی کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اس کو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد
سے ہوگا جس کا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریتاً دو
کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے آگے دس کوس لے گیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت
کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا م۔ بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی نصاب سے
پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اگر ہر ایک سے پورا
ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابویوسف کے
نزدیک ثمین یا بغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کی جاوے جہاں
مال موجود ہے حتی کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی
قیمت اندازہ ہوگی۔

پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قیمت اس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین
کے نزدیک ادائے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دو
سو درم ہے تو پانچ درم واجب ہوئے پھر اس نے ماہ عید میں زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اس وقت
نرخ بڑھ کر قیمت دو سو چالیس درم ہو گئی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے
نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر عروض گیہوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی (گنتی یعنی غیر متفاوت ۱۲م)
کی چیز ہو پس اگر اس نے عین مال کا چالیسواں حصہ دے دیا تو بالاتفاق جائز ہے خواہ نرخ گراں ہو یا
ارزاں۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جانے سے نرخ
گھٹ گیا مثلاً گیہوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور
اگر عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو
گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ مف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خریدا
اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائے گا۔
(محیط السرخسی)۔ یہی رہن کا حکم ہے مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ میں ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہیں
(البحر)۔ اگر اس کے پاس کئی نصاب مختلف کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض
تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اس پر قرضہ بھی ہے تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے
پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ کچھ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں
اور یہ اس وقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہر مال سے زکوٰۃ وصول کرے
گا لہٰذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم و دینار و عروض پھیرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود
نہ ہوا تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ (شرح المبسوط للسرخسی)۔

واذا کان النصاب کاملا فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لا یسقط الزکوٰۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اس کے مابین میں نصاب گھٹ جانا زکوٰۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانہ یشق اعتبار الکمال فی اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے۔ ف۔ پس یہ شرط ہے کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہا میں پورا ہو۔ اما لابد منہ۔ رہا جس کے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتدائہ للانعقاد وتحقق الغناء۔ تو وہ ابتدائے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری تحقق ہونے کی ہے۔ وفی انتہائہ للوجوب۔ اور انتہائے سال میں واسطے زکوٰۃ واجب ہونے کے۔ ف۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہے۔ ولا کذلک فیما بین ذلک لانہ حالۃ البقاء۔ اور اس کے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ حالت بقاء ہے۔ ف۔ یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقاء ہے تو اس میں کمال لابدی نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہے صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف ما لو ھلک الکل برخلاف اس کے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ ف۔ یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقاء کہلاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی اس پر جو وجوب زکوٰۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مٹ گیا۔ ولا تجب الزکوٰۃ۔ اور زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ ف۔ جب کہ یہ سال پورا ہو۔ لانعدام النصاب فی الجملۃ۔ کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلۃ الاولیٰ۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے۔ لان بعض النصاب باقی فیبقی الانعقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا۔ ف۔ اگر درمیان میں مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہوا مثلاً اس کو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا۔ اور یہ نصاب جدید جس وقت سے ملا اسی وقت سے اس کا سال شروع ہوگا۔ م۔ قال وتضم قیمۃ العروض الی الذھب والفضۃ حتی یتم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ ف۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اس کو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہے۔ لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ تو ان سب سے باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاوے کے ہے۔ وان افترقت جھۃ الاعداد۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے۔ ف۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استنماء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہٰذا عروض کی اجناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں۔ ویضم الذھب الی الفضۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے۔ للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہم جنس ہیں۔ ومن ھذا الوجہ صار سببا۔ اور اسی جہت سے وہ سبب زکوٰۃ ہوا۔ ف۔ تو زکوٰۃ میں دونوں ہم جنس ہیں بخلاف اس کے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے حانث نہ ہوگا اس واسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ ثم تضم بالقیمۃ عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر ابوحنیفہؒ کے نزدیک ملانا بالقیمت ہوگا۔ ف۔ یہی قول احمد و ثوری ہے۔ معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جس قدر ہو زکوٰۃ دے دی جاوے۔ وعندھما بالاجزاء وھو روایۃ عنہ۔ اور صاحبین

کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابوحنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے۔ ف۔ یہی قول مالک
وایک روایت احمد ہے۔ یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہو اور دو سو درم کا آدھا نصاب ملا
کر پورا نصاب ہوگیا۔ اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہے۔ حتی ان من کان له مائة دراهم
وخمسة مثاقیل ذهب تبلغ قیمتها مائة درهم فعلیه الزکوة عنده خلافا لهما۔ حتی کہ جس شخص کے پاس
سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جس کی قیمت سو درم ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب
ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دو سو درم مل
کر نصاب ہوگیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چہارم نصاب طلاء ہے اور سو درم نصف نصاب
تو مل کر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوۃ نہ ہوئی۔ هما یقولان المعتبر فیهما القدر دون القیمة۔ صاحبین کہتے
ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوة فی مصوغ وزنه اقل من مائتین
وقیمته فوقهما۔ حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہوا اور اس کی قیمت دو سو
سے زیادہ ہو زکوۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر
ہے۔ هو یقول ان الضم للمجانسة وهو یتحقق باعتبار القیمة دون الصورة فیضم بها۔ ابوحنیفہ فرماتے ہیں
کہ ضم (ملانا ۱۲) کرنا بوجہ ہم جنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو
اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ ف۔ بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر
قیاس فاسد ہے۔ اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق منضم ہوں کیونکہ
امام کے نزدیک دو سو درم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفا نصف پورا نصاب ہوئے
اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب اور امام کے
نزدیک نہیں۔ اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلاء تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر
پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی رح)۔ اور فقیہ ابوجعفر نے
کہا کہ درموں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اگر طلاء و چاندی ہر ایک نصاب
ہو اور اس میں ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر
واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے
چالیسواں حصہ ادا کرے۔ (محیط السرخسی)۔ اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور
درم نصاب سے اس قدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار
مثقال ہو جاویں۔ (المضمرات)۔ یاقوت موتی وجواہرات میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس کے ہار بنے ہوں مگر
جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے (الجوہرہ)۔ نانوائی نے اگر لکڑیاں ونمک
واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوۃ نہیں۔ اور اگر غلیچہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو ان پر زکوۃ ہے۔
(الذخیرہ) جس کے ذمہ ادائے زکوۃ ہے اس کو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ
افضل یہ کہ قرض نہ لے اس لیے کہ قرض خواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے (محیط السرخسی)۔ اگر مال گر پڑا اس
کو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اس کو زکوۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اس کے ہاتھ میں قائم اور وہ مال

پہچانے تو جائز ہے (الخلاصہ)۔ جس پر زکوۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوۃ ساقط ہوگئی۔ (المحیط)

باب فیمن یمر علی العاشر

(باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گذرے)

عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجروں سے عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اس کی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنوں سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال سے دہاگی لے گا اسی طرح اموال باطنہ از قسم دینار و درم جو تاجر کے ساتھ ہوں ان کا محصول بھی وصول کرے گا۔ (الکافی) اور جیسے مسلمان سے لے گا جو زکوۃ ہے اُسی طرح ذمی و حربی تاجروں سے بھی لے گا جو محصول ہے نہ زکوۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جس کو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لے گا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جس کو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لے گا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اس کا نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہاگی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی مذمت حدیث میں ہے کہ مکاس داخل جنت نہ ہوگا یعنی ابتداء میں نہ جاوے گا۔ مع۔ اذا مر علی العاشر بمال۔ اگر تاجر گذرا عاشر پر مال کے ساتھ۔ ف: اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مردود ہے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لے کر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری مع شرائط وصول کرے گا۔ اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبتہ منذ اشھر۔ پس کہا کہ میں نے اس کو چند مہینہ سے پایا۔ ف: یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ او علی دین۔ یا مجھ پر قرض ہے ف: تو زکوۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ف: لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔

والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جس کو امام نے مقرر کیا ہو راستہ پر۔ ف: واسطے حفاظت مال تجار کے (المبسوط)۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجروں سے صدقات وصول کرے۔ ف: اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو۔ (الغایۃ البحر)۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ و۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوۃ ہے پس اس کو زکوۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اس کو خزانہ جزیہ و خراج میں رکھے اور اس سے اس کا جزیۃ الراس ساقط نہ ہوگا اور سال میں ایک بار کے سوائے ذمی سے زیادہ نہ لیا جائے گا۔ (السراج) فمن انکر منھم تمام الحول۔ پس جس نے ان تاجروں میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراغ من الدین۔ یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان منکر اللوجوب۔ تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے۔ ف: تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا۔ وکذا اذا

قال اودیتھا الی عاشر اخر۔ اور یوں قسم سے تصدیق کیا جائے گا جب کہ اس نے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ ومرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر آخر۔ اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ ف۔ تب اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانہ ادعی وضع الامانۃ موضعھا۔ کیونکہ اس نے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا۔ ف۔ اور امانت دار جب مال امانت کو اس کے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یکن عاشر آخر فی تلک السنۃ بخلاف اس کے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہ ہو۔ ف۔ کہ اس وقت قبول نہ ہوگا۔ لانہ ظھر کذبہ بیقین۔ کیونکہ اس کا دروغ بایقین ظاہر ہوگیا۔ وکذا اذا قال ادیتھا انا۔ اور اسی طرح جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دے دیا۔ یعنی الی الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں کو دے دیا۔ ف۔ تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں۔ ف۔ یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا بخلاف اس کے جب کہے کہ شہر سے مال لے کر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایۃ الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ۔ اور عاشر پر گذرے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اس کی حمایت میں آجانے کی ہے۔ ف۔ ولیکن یہ عموماً مقصود نہیں کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہ ہوگی کیونکہ ذمی فقیر اس کے مستحق نہیں اور مسلمان فقیروں پر صرف کی اس کو صلاحیت نہیں ہے (التبیین)۔ وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول۔ اور یوں ہی صدقہ السوائم میں تین صورتوں میں بھی حکم ہے۔ ف۔ اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوئے ہیں۔ دوم مجھ پر قرضہ ہے جو ان کو محیط ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ وفی الفصل الرابع وھو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف۔ اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ بذات خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تصدیق نہ ہوگی اگرچہ قسم کھاوے۔ ف۔ اور اگرچہ امام کو اس کا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائے گا۔ وقال الشافعی یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے حق کو مستحقوں کو پہونچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سوائم کی زکوٰۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال کے۔ ف۔ کہ ان میں البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو بھی جائز نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا۔ ثم قیل الزکوۃ ھو الاول والثانی سیاستہ۔ پھر کہا گیا کہ زکوٰۃ تو اول ہے ہی اور یہ دوم بطور سیاست ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ تو وہی ہو چکا جو خود دے دیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل ھو الثانی

والاول ینقلب نفلا۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائے گا۔ وھو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی اسوائمہ واموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں کہ سوائم واموال تجارت میں اس کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی تین صورتوں میں ان میں سے ایک یہ کہ میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر۔ اس میں برأت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں فرمائی۔ ف۔ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں کہ اس عاشر کا برأت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی حسن نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانہ ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ کیا۔ ف۔ یعنی میں نے دوسرے عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازھا۔ اور اس کے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر پس اس کو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ ف۔ اور یہی روایت اصح ہے (الکافی ف) وما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی اس میں ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ لان ما یوخذ منہ ضعف ما یوخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دوچند اس مقدار کا ہے جو مسلم سے لی جاتی ہے۔ فیراعی تلک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دوچند کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا۔ ف۔ کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے فراغت و نیت تجارت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر شہر میں فقیروں کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہٰذا مترجم نے ترجمہ میں خاص کر دیا کہ شرائط وجوب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہو گی۔ کیونکہ ان کے جان و مال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافروں کے لہٰذا فرمایا ولا یصدق الحربی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی التفات ہی نہ ہوگا اگرچہ گواہ لاوے۔ ف۔ الا فی الجواری یقول من امہات اولادی۔ مگر باندیوں میں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کی مائیں ہیں۔ او غلمان معہ یقول ھم اولادی۔ یا ایسے غلمان میں جو اس کے ساتھ ہیں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لے کر ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر سے کم یہاں ٹھہرے ورنہ میں تجھ پر جزیہ باندھوں گا پھر تو یہاں سے جانے نہ پائے گا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا پھر عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اس کے ساتھ باندیاں ہیں ان کو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ ان سے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہیں جن کو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اس کا قول مانا جائے گا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ اُن کی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ وما فی یدہ من المال یحتاج الی الحمایۃ۔

اور جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہے اس کو حمایت کی احتیاج ہے۔ ف۔ تو نصاب وسال پلٹنا و فراغت قرضہ ونیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اس کے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لیں گے۔ غیران اقرارہ بالنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اس کے قبضہ میں ہے اس کے نسب کا اقرار اس کی طرف سے صحیح ہے۔ ف۔ یعنی ہم اس کے اقرار کو مان لیں گے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فکذا بامومیۃ الولد لانہا یبتنی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر بنتی ہے۔ ف۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے۔ فالفت صفۃ المالیۃ فیہن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الامن المال۔ اور عشر لینا نہیں ٹھیک مگر مال سے ف۔ تو ان باندیوں وان کی اولاد سے عشر نہ ہوگا لیکن اس دعوی پر اس سے قسم لی جائے گی۔ بخلاف اس دعوی کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دارالحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق نہ ہوگی۔ فع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لی جاوے۔ قال ویوخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ دراصل زکوٰۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اس کا دوچند بیسواں حصہ۔ ومن الحربی العشر۔ اور حربی تاجر سے اس کا دوچند یعنی دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ یہ دونوں خراج میں رہیں۔ ہکذا امر عمرؓ سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمرؓ نے اپنے ساعیوں کو حکم فرمایا تھا۔ ف۔ ساعی عامل زکوٰۃ وعاشر جو کام کرے۔ (رواہ عبدالرزاق ومحمد بن الحسن فی الآثار)۔ چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ (کذا قال القدوری فی شرح المختصر۔ مع)

وان مرحربی بخمسین درہما لم یوخذ منہ شئی الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائے گا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف۔ تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لیں گے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازاۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوٰۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہے۔ ف۔ جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ او ضعفہا۔ یا اس کا دوچند محصول ہے۔ ف۔ جب کہ ذمی سے لیا گیا۔ فلابد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف۔ جس میں سے زکوٰۃ یا اس کا دوچند لیا جاوے، وہذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز ہے۔ وفی کتاب الزکوٰۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ۔ اور کتاب الزکوٰۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال میں سے لے لیتے ہوں اس لیے کہ قلیل مال برابر معفو رہا ہے اور اس لیے کہ قلیل مال میں حفاظت کی احتیاج نہیں۔ ف۔ حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مرحربی بمائتی درہم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی

دوسو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ وہ لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہاگی۔ ف۔ یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لو۔ وان اعلم انھم یاخذون منا ربع العشر او نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف۔ کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون الکل لا یاخذ الکل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں لے گا۔ لانہ غدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف۔ کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان نہیں اگرچہ حربی کفار ایسا کریں۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالیں تو ہم نہیں قتل کریں گے۔ (الفتح)۔ لیکن محیط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے وطن پہونچ جاوے۔ ۵۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط امان بھی تھی کہ جان سے نہ ماریں گے جب کہ ان کو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہو گا۔ فافہم واللہ اعلم۔م۔ وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لے گا۔ لیترکوا الاخذ من تجارنا۔ تاکہ وہ ہمارے تاجروں سے بھی لینا چھوڑیں۔ ف۔ جو اُن کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا احق بمکارم الاخلاق۔ اور اس لیے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف۔ جب کہ ان کا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ان کی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب پھل دے گی۔م۔ وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشرہ حتی یحول الحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اس نے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں گذرا یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لے گا یہاں تک کہ سال پلٹ جاوے۔ ف۔ حاصل یہ کہ حربی امان لے کر داخل ہوا مع اس اعلام کے کہ سال بھر یہاں رہا تو تجھ پر جزیہ باندھا جائے گا اور تو یہیں کا شمار ہو کر دارالحرب نہ جانے پائے گا۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اس کا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لے گا۔ اور اگر قبل سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ہنوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور جا بجا شہروں کے جاتے ہیں اس کا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لے گا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ۔ اس لیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے تھا۔ ف۔ اس کا عوض برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باق۔ اور اس لیے کہ اول امان کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہے۔ ف۔ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ وبعد الحول یتجدد الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے عمداً یہی سال گذار دیا تو

امان اول نہیں رہی اب ہم کو اس پر ہر طرح قابو ہے۔ لانہ لایمکن من المقام الاحولا۔ کیونکہ حربی کو یہاں ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ ف۔ یعنی قریب ایک سال کے (النہایہ)۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہے اس طرح کہ لانہ لایمکن من المقام حولا۔ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہیں موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اس پر جزیہ باندھے گا یا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قتل ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لایستاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔ ف۔ بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک عشرہ ایضاً۔ اس سے عشر لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونے کے روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لے گا۔ ف۔ یعنی اگرچہ اسی روز ہمارے ملک کو امان لے کر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اس نے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانہ رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔ وکذا الاخذ بعدہ لا یفضی الی الاستیصال اور یوں ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب مفضی نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اس کے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہیں لے گا۔ (التبیین)۔ وان مر ذمی بخمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونوں) کو لے کر گذرا۔ عشر الخمر دون الخنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ وقولہ عشر الخمر ای من قیمتھا۔ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ نہ کہ عین شراب کا دسواں حصہ وقال الشافعی لا یعشرھما لانہ لا قیمۃ لھما۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ وقال زفر یعشرھما لاستوائھما فی المالیۃ عندھم۔ اور زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک یکساں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ لوگ دونوں کو مال ٹھہراتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشرھما اذا مر بھما جملۃ۔ اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرا ہو۔ کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر۔ گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا۔ ف۔ جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا فان مر بکل واحد علی انفراد عشر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا۔ ف۔ مگر ظاہر الروایۃ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونوں میں فرق کیا گیا۔ ووجہ الفرق علی الظاھر ان القیمۃ فی ذوات القیم لھا حکم العین والخنزیر منھا۔ اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں ان کی قیمت کا حکم ان کی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔ ف۔ اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ ان کا مثل ٹھیک نہیں بلکہ قیمت ان کا قائم مقام ہو جیسے ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اس کے جب کہ ایک خم میں سے ایک مٹکا شراب لی پھر اسی خم سے یہ مٹکا بھر

لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اس کے بدل میں قیمت بھی بجائے اس کے ہو سکتی ہے۔ پس جس کا مثل اس طرح صورت و معنی میں ہو اس کو ذات المثل کہتے ہیں۔ وذوات الامثال لیس لھا ھذا الحکم والخمر منھا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں ان کی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی ذوات الامثال سے ہے۔ ف سے تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر نہ ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جن کا بدل اس کے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہوں و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہوں تلف کرے تو اس پر اس کے مثل لازم ہے اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اس وقت قیمت دلوائی جائے گی۔ دوم قیمتی کہ جن کا مثل نہیں جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی اس کے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکور میں خنزیر کی قیمت اس کے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اس کے قائم مقام نہیں بلکہ اس کی شراب اس کے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایۃ اور دوسری دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والمسلم یحمی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے اپنی ذاتی شراب کی۔ ف سے مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحمیھا علی غیرہ۔ پس اسی طرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ ف سے تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یحمی خنزیر نفسہ بل یجب تسییبہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کرے گا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ ف سے یعنی اگر کوئی نصرانی جس کے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فکذا لا یحمیہ علی غیرہ۔ تو اسی طرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کرے گا۔ ف سے تو اس کا عشر بھی نہیں لے سکتا۔

واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال نہیں کہ اس کی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اس کو اپنے نزدیک اپنے معاملات میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدائے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی پس اس کی دو جہتیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفرؒ بھی ساقط ہو گیا۔ بلکہ قول شافعیؒ کا بھی جواب نکل آیا لیکن ان کے ساتھ بنائے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے و خرید فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آوے گا۔ م۔ اگر ذمی مردار کی کھالیں لے کر گذرا تو امام محمدؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اس کا عشر لینا چاہیے۔ (المحیط)۔ امید ہے کہ اس میں کوئی مجتہد مخالف نہ ہو گا۔ م۔ اگر ایسی چیزیں لے کر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و ترکاریاں و فواکہ و خربزہ وغیرہ جن کی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک ان کا عشر لیوے اور امام کے نزدیک نہیں (السراج) کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں فقرا تو نہیں جن کو دے گا حتی کہ اگر فقرا دہوں یا اپنے کار پردازوں کے لیے

چاہے تو لے سکتا ہے۔ (الفتح)۔ ولو مر صبی او امرأة من بنی تغلب بمال۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا
کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأة ما علی الرجل۔ تو طفل پر کچھ
نہیں ہے اور عورت پر اس قدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ ف۔ یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی
السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی۔ ف۔ لیکن وہاں فتح القدیر میں عورت سے نفی کو
ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور ہی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن مر علی عاشر بمائة درہم واخبرہ ان
له فی منزله مائة اخری قد حال علیها الحول لم یزك التی مر بها۔ اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے
ناکہ پر گذرا اور اس کو آگاہ کیا کہ میرے گھر میں دوسرے سو درم ہیں کہ دونوں پر سال گذر گیا ہے تو عاشر
ان سو درم کی زکوۃ نہ لے گا جن کو ساتھ لے کر گذرا۔ لقلته۔ بوجہ ان کے قلیل ہونے کے۔ ف۔ کہ
نصاب سے کم ہیں۔ وما فی بیته لم یدخل تحت حمایته۔ اور جو اس کے گھر میں ہے وہ عاشر کے تحت
حمایت نہیں آئے۔ ف۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اس کی زکوۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم
کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوۃ وصول کرے۔ (کما فی السراج م) ولو مر بمائتی
درہم بضاعة۔ اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا۔ ف۔ اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے
درخواست کی کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجیو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشرها۔ عاشر
اس کا عشر نہ لے گا۔ لانه غیر ماذون باداء الزکوۃ۔ کیونکہ یہ شخص اس کی اداء زکوۃ کے واسطے اجازت یافتہ
نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مالک نے اس کو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ ع۔ قال وکذا المضاربة
مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب به علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب
مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا۔ ف۔ تو عاشر اس سے زکوۃ نہیں لے گا۔ مضاربت
یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان
نصفا نصف ہو۔ وکان ابو حنیفة یقول اولا انه یعشرها لقوة حق المضارب حتی لا یملك رب المال نهیه
عن التصرف فیه بعد ما صار عروضا فنزل منزلة المالك۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے
زکوۃ لے گا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جانے کے بعد مالک کو اختیار
نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا۔
ف۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا یوں ہی مضارب سے وصول کرے گا۔ ثم رجع الی ما ذکرہ فی الکتاب
وهو قولهما۔ پھر ابو حنیفہؒ نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی
صاحبینؒ کا قول ہے۔ لانه لیس بمالك ولا نائب عنه فی اداء الزکوۃ۔ کیونکہ مضارب در حقیقت مالک
نہیں اور نہ ہی مالک کی طرف سے ادائے زکوۃ میں نائب ہے۔ الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبه نصابا
فیوخذ منه لانه مالك له۔ مگر آنکہ مال میں اس قدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جائے
تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائے گا کیونکہ مضارب اس کا مالک ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ
نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولو مر بعبد
ماذون له بمائتی درہم۔ اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی

ہے۔ ف۔ یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ ولیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہیں ہے
تو یعشرہ۔ عاشر اس سے حق لے گا۔ ف۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک
نہیں اور نہ اس کو ادائے زکوۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں محیط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولی پر
بھی اس کی زکوۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لے کر اپنے قبضہ میں لاوے۔ پس بالفعل نہ مولی پر
لازم ہے اور نہ غلام مجاز ہے۔ قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفة رجع عن ہذا ام لا۔ ابو یوسف
نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ وقیاس قوله الثانی فی المضاربة وھو
قولھما انه لا یعشرہ۔ اور مضاربت میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اس کو قیاس کر کے یہ حکم
نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لے گا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ جیسے مضارب
کو ادائے زکوۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امامؒ نے مضارب
کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یوں ہی یہاں رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملك فيما فی
یدہ للمولی وله التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہے وہ مولی کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں
صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کالمضارب۔ تو ماذون بھی مثل مضارب کے۔ ف۔ بلکہ اس
سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا یہی
ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نہیں بلکہ ماذون
ومضارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینھما ان العبد یتصرف لنفسه حتی لا یرجع بالعھدة علی
المولی فکان ھو المحتاج الی الحمایة۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کے
واسطے تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ف۔ پس
عاشر حق حمایت ماذون سے لے گا۔

والمضارب یتصرف بحکم النیابة حتی یرجع بالعھدة علی رب المال فکان رب المال ھو المحتاج۔ اور
مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس رب المال ہی محتاج
حمایت ہوا۔ ف۔ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔ فلا یکون
الرجوع فی المضارب رجوعا منه فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں وہی رجوع
درصورت غلام ماذون کے نہ ہوگا۔ ف۔ حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے
اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں
رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لے گا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے
نہیں ہوگا۔ اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا
تو جنھوں نے مضارب کو ادھار دیا ان کا ذمہ وعہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وہ لوگ مالک کی طرف رجوع
کر کے وصول کریں گے۔ اور غلام ماذون کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتی کہ اسی کے دامن گیر
ہوں گے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی ان کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا مگر آنکہ مولی ادا کر کے
چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہیں اور ماذون

محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابت ادائے زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائیگاں ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہیں لے گا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مف۔ وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ۔ اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لے گا کیونکہ اس کی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد دین یحیط بمالہ۔ مگر جب کہ غلام ماذون پر اس قدر قرضہ ہو کہ جو مال اس کے پاس ہے سب کو محیط ہے۔ ف۔ یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اس وقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائے گا اگرچہ مولی ساتھ ہو۔ لانعدام الملک۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے۔ ف۔ بقول ابوحنیفہ رح اوللشغل یا بوجہ مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہر حال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاوے گا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہوگئے ہیں فعشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل واہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ یثنی علیہ الصدقۃ۔ تو مکرر اس پر صدقہ رکھا جائے گا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائے گا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اس کے جب کہ خارجی باغی کسی ملک پر مسلط ہوئے۔ اور وہاں کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل ان کی حفاظت نہ کر سکا۔ م۔ الکافی ع۔

فروع: چوپائے و نقود کو کہا کہ میری نہیں یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ (السراج و الطحاوی)۔ مال لے کر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ (المحیط، التبیین)

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانوں و دفینہ کے بیان میں)

معادن جمع معدن۔ کان جس میں خلقی سونا، چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جس کو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز بمعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری

نہیں پائی گئی۔ ف۔ دگھر میں۔ ففیه الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہے یعنی حق فقراء ہے۔ پس عشر کا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیہڑ و جنگل کی کان میں بدرجہ اولی پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ھذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذھبا اوفضة فیجب فیہ الزکوۃ ولا یشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جس نے پہلے پکڑا اسی کا ہوگیا مگر جب کہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائے گی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ ف۔ اور یہی قول ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیہ۔ اس وجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی عین زیادتی ہے اور سال پہنچنے کی شرط تو بڑھاؤ ہی کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعیؒ کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنیؓ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معاون قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوائے زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تا یوم۔ (رواہ مالک وابوداؤد)۔ ابوعبید نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم یہی لی جاتی ہے پھر اس کے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قوله علیه السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ۔ ف۔ العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار۔ وفی الرکاز الخمس عجماء یعنی سینگوں والے جانور ہدر ہیں اور کنواں ہدر ہے اور معدن ہدر ہے۔ اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے ف۔ اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر کنواں کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انہوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون ہدر ہے یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اس پر پانچواں حصہ واجب ہے۔ اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور دفینہ دونوں میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہو اس کا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنویں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے ہدر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ معدن ہدر ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر بجائے معدن کے رکاز فرمایا۔ وھو من الرکز۔ اور رکاز مشتق رکز سے ف۔ جو مرکوز ہو حتی کہ جو ارادہ دل میں ہو اس کو مرکوز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا لفظ کہا ف۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ پر حدیث صحیح دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالے واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ الایہ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ للہ ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے۔ تو ہر غنیمت

میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت ہے۔ لانہا کانت فی اید ی الکفرۃ۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ ف۔ اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ وحوتہا ایدینا غلبۃ۔ اور ہمارے ہاتھ ان پر حاوی ہو گئے ازراہ غلبہ کے۔ ف۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمۃ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں۔ وفی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ ف۔ پس معادن میں اللہ تعالیٰ پانچواں حصہ ہوا۔ بخلاف الصید۔ برخلاف شکار کے۔ ف۔ جس پر شافعیؒ نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانہ لم یکن فی ید احد کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ ف۔ حتی کہ کافروں کا قبضہ ان پر نہ تھا پھر مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیئے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو اللہ تعالیٰ حق فقرا ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا ان کے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغانمین ید احکمیۃ لیثوتہا علی الظاھر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ ف۔ لہذا وہ ان کے بٹوارہ میں نہ آئیں۔ واما الحقیقۃ فللواجد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ ف۔ پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدیں معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اس کے اندر کے کانوں کا بھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اس پر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرنا الحکمیۃ فی حق الخمس۔ پس ہم نے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ والحقیقۃ فی حق الاربعۃ الاخماس حتی کانت للواجد۔ اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ ف۔ خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو امان لے کر دار الاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائے گا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اس کو ڈھونڈھنے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاوے گا۔ (محیط السرخسی و ف ع ت)۔ دار الاسلام کے دو شخصوں نے معادن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اسی پانے والے کے ہیں۔ ع البحر۔ یعنی عقد شرکت باطل ہے۔ م۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو ان کی مزدوری اور کان سے جو کچھ حاصل ہو سب مستاجر کا ہے۔ ع البحر۔ یہ اس وقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی وعشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنا۔ اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شئی۔ تو اس میں کچھ حق نہیں ہے ف۔ یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائے گا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا فیہ الخمس لاطلاق ماروینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور جگہ تو اس میں خمس واجب ہے۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزائے زمین سے ہے۔ یعنی مرکب فیہا زمین

میں مرکب ہے۔ ف- کوئی علیحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا مؤنۃ فی سائر الاجزاء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہ ہوگا۔ لان الجزء لا یخالف الجملۃ۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے بخلاف الکنز۔ برخلاف دفینہ کے۔ ف- کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے۔ لانہ غیر مرکب فیھا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ ف- بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ اور اگر اس نے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ ف- یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دے کر خریدے۔ فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابوحنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف- روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی احدٰھما وھو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض پس وجہ فرق درمیان زمین و گھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر سے یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ ف- کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بار خرچہ رہے گا اگرچہ خریدے۔ ولھذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فکذا ھذہ المؤنۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ ف- یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔

پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکازا ای کنزا۔ اور اگر اس نے رکاز پایا یعنی دفینہ پایا۔ ف- کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے۔ پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اس نے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس میں خمس واجب ہے۔ عندھم۔ یہ بالاتفاق امام و صاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف- یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اماموں میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ (شرح الطحاوی)۔ واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وھو الاثبات۔ اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ ف- پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل پہاڑ میں یا زمین عشری یا خراجی میں یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔ لقولہ ثم ان کان علی ضرب اھل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشھادۃ فھو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمھا فی موضعھا۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے ان پر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ ف- یعنی آیندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا خلاصہ یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جس کو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا تو اس کے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاؤ ہوگا۔ وان کان علی ضرب اھل الجاھلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم۔ اور اگر اہل الجاہلیہ[1] یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ ف- یا نصرانی صلیب

---

[1] اہل الجاہلیۃ یعنی زمانہ جاہلیت والے لوگ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت سے بالکل جاہل تھے اگرچہ ریاضی فلسفہ وغیرہ فنون سے ماہر ہوں۔ ۱۲ م

فی صورت ہو۔ فقیہ الخمس علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف یعنی خمس رکاز اور غنیمت جس پر غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین میں پاوے اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا یہ کہ باقی کس کو ملے گا تو فرمایا۔ ثم ان وجد فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اس کو مباح زمین میں پایا۔ ف جیسے پہاڑوں کے غار یا جنگل یا بیہڑ ہیں۔ فاربعۃ اخماسہ للواجد۔ تو چار پانچویں حصے پانے والے کے واسطے ہیں لانہ تم الاحراز منہ اذ لا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ۔ کیونکہ اپنے حرز میں کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے غازیوں کو اس کا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاوے گا۔ ف یعنی مختص اسی کا ہوگا۔ واضح ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اس کی ملک جب پوری ہوگی کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آوے گا اور مسئلہ مذکورہ میں دار الاسلام ہو جانے کے بعد دفینہ ملا ہے تو پانے والے کا حقیقی قبضہ و حفظ ہے لہٰذا کہا کہ غازیوں کو تو اس کا علم بھی نہ تھا تو حرز میں لانا کیونکر ہوتا۔ وان وجد فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وہو منہ۔ اور اگر اس نے مملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حرز میں لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ ف تو یہی چار پانچویں کا مستحق ٹھہرا۔

وعند ابی حنیفۃ ومحمد ہو للمختط لہ۔ اور ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک باقی اس شخص کا ہے جس کے لیے اختطاط کیا گیا۔ وہو الذی ملکہ الامام ہذہ البقعۃ اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جس کو امام نے ابتدائے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ ف اور اس کے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار یہی مختط لہ مسلمان یا اس کے وارث ہیں اگرچہ کتنی پشت نیچے ہوں۔ لانہ سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ مختط لہ کا ہاتھ اس پر سابق ہو چکا۔ وہی ید الخصوص۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے۔ ف یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ فیملک بہ ما فی الباطن وان کانت علی الظاہر۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن زمین میں ہے اگرچہ اس کا قبضہ ظاہر پر ہے۔ ف بخلاف غازیوں کے قبضہ حکمی کے کہ ان کا قبضہ حکمی عام تھا پس غازی وان کے ورثہ مالک نہ ہوئے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا۔ کمن اصطاد سمکۃ فی بطنہا درۃ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جس کے پیٹ میں موتی ہے۔ ف تو وہ مچھلی کا مع موتی کے مالک ہو جائے گا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہ ہو یہی ظاہر الروایۃ ہے مع۔ اگر مختط لہ یا اس کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی ہو تو بھی اس دفینہ کے مالک مختط لہ یا ورثہ ہوں گے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے اس زمین کے یہ دفینہ اس کے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ ف کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو جیسے کان یا اس کے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے کٹا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہیں تو یہ دفینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہ ہوگا۔ لانہ مودع فیہا بخلاف المعدن لانہ من اجزائہا فینتقل الی المشتری۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں ودیعت رکھا ہے بر خلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے

تومعدن بجانب مشتری منتقل ہو جائے گی۔ ف۔ یہ اس وقت کہ خاص مختط لہ یا اس کے ورثہ معلوم ہوں وان لم یعرف فی المختط لہ یصرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہائے مالک کی جانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنابراس کے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی ابتدائے فتح اسلام کے بعد فلاں شخص اس کا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مختط لہ ہے یا اس نے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے۔ بہر حال اعلی طبقہ میں انتہا پر جو مالک معلوم ہو اس کو ملے گا۔ مع۔ یا اس کے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ محیط السرخسی۔ ذمی مختط لہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ (العنایہ)۔ یہ سب اس وقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہ ہو اور اگر اس نے کہا کہ اس کو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا۔ ع۔ بالجملہ جب علامت سے دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اس میں پانچواں حصہ ہے اور باقی میں بروجہ مذکور اختلاف ہے۔ ولو اشتبہ الضرب یجعل جاھلیا فی ظاھر المذھب۔ اور اگر اس کی ضرب مشتبہ ہو یعنی اس پر شبہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب میں وہ کفری قرار دی جائے گی۔ ف۔ یہی حق ہے۔ ف۔ لانہ الاصل۔ کیونکہ اس کا کفری ہونا یہی اصل ہے۔ وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ لتقادم العھد۔ کیونکہ عہد بہت قدیم ہو چکا۔ ف۔ تو ظاہرا وہ کافروں کا دفینہ نہیں ہے۔ ع۔ نہیں بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے۔ سف۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضھم رکازا۔ اور جو شخص کہ دار الکفر میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان میں رکاز پائی۔ ف۔ خواہ معدن یا دفینہ۔ نح۔ ردہ علیھم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے۔ تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبھا خصوصا۔ غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ ف۔ یعنی اس پر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اس کو لے لینا بدعہدی ہے۔ پھر اگر اس نے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیچ کر دی توزیع ہو گئی مگر مشتری کو بھی حلال نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ پس اس کی راہ یہی کہ صدقہ کر دے۔ (البحر) یہ تو جب حربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجد فی الصحراء۔ اور اگر اس نے رکاز دار الحرب کے صحراء میں پائی۔ ف۔ یعنی ایسی زمین میں جس کا خصوص مالک کوئی نہیں ہے۔ (المحیط) فھو لہ۔ تو یہ رکاز اسی پانے والے کی ہے۔ لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صورت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحراء کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غدرا۔ تو یہ غدر نہیں شمار ہوگا۔ ف۔ یعنی شرعاً غدر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحراء پر ان کا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اس وجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب دار العدل نہیں حتی کہ راس العدل توحید الہی عز وجل ہے وہی وہاں ندارد تو دار الکفر درحقیقت دار القہر ہے تو ان کا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا قیل م۔ پس اگر پانے والا اس کو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ ولا شیء فیہ۔ اور اس میں کچھ حق نہیں۔ ف۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر

مجاهد. کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے. ف۔ یعنی چور جو خفیہ مال لے جاتا ہے اور متلصص جس نے لص کی مشابہت کی.

واضح ہو کہ جب مسلمان کا کوئی گروہ جس کو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لے کر دار الحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر ان کو حلال ہے اسی طرح یہ شخص جو امان لے کر گیا تھا اور صحراء سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز نکال میں کچھ نہیں ہے م. اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو حربی کے گھر یا صحراء جہاں سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر خمس ہے (المحیط السرخسی). اور سب اس کو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے ان کو ظلم پر قوت حاصل ہو۔م. ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس. جو فیروزے کہ پہاڑوں میں پائے جاویں ان میں پانچواں حصہ نہیں ہے. ف۔ پھر جب پانے والے نے ان کو تجارت میں لگایا تو زکوۃ التجارت واجب ہوگی ورنہ نہیں م. اگر کافروں کے خزینہ یا دفینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو ان میں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے. پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑوں میں پیدائشی ملیں ان میں خمس نہیں. مع. لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر. کیونکہ حدیث میں ہے کہ پتھر میں پانچواں حصہ نہیں. ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوۃ فی الحجر. مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہؒ تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا. اوالبسط فی العینی وغیرہ. م). وفی الزیبق الخمس. اور زیبق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے. فی قول ابی حنیفۃ آخرا وھو قول محمد. ابو حنیفہؒ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے. خلافا لابی یوسف بخلاف قول ابو یوسف کے. ف۔ کہ اس میں کچھ واجب نہیں. اور یہی ابو حنیفہؒ کا پہلا قول تھا. مع. ولاخمس فی اللؤلؤ والعنبر. اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں. ف۔ اور عنبر نبات بحری ہے. ف. یا مچھلی کے قسم سے ہے. ع. بالجملہ موتی و عنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں. عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ. نزدیک امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے. ف۔ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس مہ. یعنی ابن عباسؓ نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے. ابو عبید نے اسی کے مانند جابرؓ سے روایت کیا. مع. وقال ابو یوسف فیھما وفی کل حلیۃ یخرج من البحر خمس. اور ابو یوسفؒ نے موتی و عنبر میں اور ہر زیور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے. ف۔ سمندر سے زیور نکلنا بدیں معنی کہ ان کا زیور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں. کما فی قولہ تعالیٰ حلیۃ تلبسونہا الآیہ. لان عمرؓ اخذ الخمس من العنبر. کیونکہ حضرت عمرؓ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا. ف۔ جیسا کہ ابو عبیدؒ نے باسناد ضعیف روایت کیا لیکن

مہ ہذا اسناد صحیح ۱۲ م.

ابن الہمامؒ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے عمر بن العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری وزہری کا ہے۔ مفع۔

ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون الماخوذ منه غنيمة وان كان ذهبا او فضة ۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہیں ہوتا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب ومقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ قعر البحر سے گمس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہ ہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہ ہوا تو اس میں خمس بھی واجب نہ ہوا۔ علاوہ بریں پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو عنبر وموتی بھی نہ ہوا۔ والمروی عن عمر فيما دسره البحر ۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اس کو کنارے اُگل دیا ہو۔ ف۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جس نے پایا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وبه نقول ۔ اور اس کے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ ومحمدؒ بقول جابر وابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابویوسفؒ بقول تابعین یعنی حسن بصری وعمر بن عبدالعزیز وزہری اور سوائے اس کے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم وحجت ہے۔ م۔ مچھلی میں کچھ واجب نہیں۔ قاضی خاں الخلاصہ۔ متاع وجد ركازا ۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سوائے سونا وچاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ دفینہ نکلے۔ فهو للذي وجده ۔ تو یہ متاع دفینہ اس کے واسطے جس نے پائی۔ وفيه الخمس ۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه وجد في ارض لا مالك لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اس کا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے وچاندی کے مال غنیمت ہے۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فرع کان ودفینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ خمس کو جو للہ تعالیٰ ہے اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر و اپنے فرع پر اور اجنبی پر صرف کرے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ الدر۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جن سے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین واجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوں جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل وکثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔ م۔

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(باب کھیتوں و پھلوں کی زکوٰۃ میں)

بعض علماء نے کہا کہ اس کو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ کھیتوں و پھلوں سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف میں صرف ہوتا ہے تو اس کی زکوٰۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا ہیں اموال کے ہر قسم میں اس کے شرائط جداگانہ ہیں۔ م مف۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اس کا سبب زمین کی بڑھاور بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اس نے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتاً حاصل ہو حتی کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس کا رکن تملیک ہے یعنی مالک کرنا حتی کہ مانند زکوٰۃ کے اس کو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ شرط ادائے وہی جو باب الزکوٰۃ میں گزری۔ شرط الوجوب دو قسم ہیں قسم اول اہلیت پس ۱. بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲. اس کا فرض ہونا جانتا ہو۔ رہا عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتی کہ طفل و مجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہٰذا امام المسلمین اس کو جبراً لے سکتا ہے۔ یوں ہی جب کہ وہ مرگیا اور طرس کا اناج قائم ہے تو اس سے لے لیا جائے گا۔ بخلاف زکوٰۃ کے اور یوں ہی زمین کا مالک ہونا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتی کہ وقفی اراضی میں اور غلام ماذون و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم۔ ۱. زمین عشری ہو حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ۲. پیداوار و حاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقتاً موجود ہو۔ ۳. پیداوار بھی وہ چیز ہو جس کی زراعت سے زمین کی بڑھاور مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہ ہوں بلکہ اناج وغیرہ جو پیداوار کہلاتی ہے (البحر)۔ قال ابوحنیفۃ۔ کہا امام ابوحنیفہ نے۔ ف۔ یہی قول عمر بن عبدالعزیز و ابراہیم نخعی و مجاہد کا و مذہب احمد و حماد و زفر کا ہے۔ بمع۔ فی قلیل ما اخرجۃ الارض وکثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اس میں عشر ہے۔ ف۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہے جیسے گیہوں و جو و باجرا و جوار و چنواں و چاول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و پونڈا و زیرہ و خربزہ و کھیرا و ککڑی و بینگن و تخم و دان کے مانند چیزیں خواہ باقی رہنے والی ہوں یا نہ ہوں۔ الفاضیان و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح المجمع۔ اور جیسے اخروٹ و بادام و لموں و دھنیا (المضمرات)۔ رائی اور ایسے ہی پہاڑ و جنگل کے ان درختوں میں جن کے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ (الظہیریہ)۔ سواء سقی سیحا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقتہ السماء یا اس کو بارش ابر نے سینچا ہو۔ ف۔ اور اعتبار سال میں اکثر ایام کا ہے (الخزانہ) پس اگر چند روز اس نے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پانے اس کو دریا و نہر سے یا بارش سے ملا کو اس

میں عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب والحطب والحشیش. سوائے نرکل وایندھن کی لکڑی وگھاس کے۔ ف۔ کہ
ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید مجنون وجھاڑ میں نہیں کیونکہ ان سے زمین کی پیداوار حاصلات
مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتی کہ اگر ان درختوں کی یا لتو وگھاس ونرکل
وشاخیں یا درخت چنار وصنوبر وغیرہ ہوں جن کو کاٹ کر درخت کرتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔
(محیط السرخسی)۔ اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل وشجر وگوند وقطران
البحر اور ایسے بیجوں میں نہیں جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ وتخم ضاریں و
نانخواہ وکلونجی۔ (المضمرات)۔ اور یوں ہی عشر نہیں ہے تنب وصنوبر و درخت پنبہ و درخت بینگن میں
اور کندر وکیلہ وانجیر میں۔ (الخزانہ)۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت پھل دار ہو تو عشر نہیں ہے۔ (شرح المجمع
لابن ملک)۔ جنگلی درختوں کا میوہ جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ بالجملہ ہر قلیل وکثیر میں اگرچہ
باقی رہنے والی نہ ہو بقول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔

وقالا لا یجب العشر الا فیما له ثمرة باقیة اذا بلغ خمسة اوسق۔ اور صاحبین نے کہا کہ عشر نہیں مگر
انھیں میں جن کے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جب کہ پانچ وسق پہونچ جاویں۔ والوسق ستون صاعا
بصاع النبی صلعم۔ اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ ف۔ اور ہر صاع
چار من شرعی پس پانچ وسق کے ایک ہزار دو سو من شرعی ہوئے۔ مف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا
ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوے اور اگر ایک قسم کی
عمدہ وناکارہ ہوں تو جمع کی جاویں اور نوع واحد وہ کہ جس کا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ مف
جیسے عمدہ گیہوں سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ گیہوں خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے
باب الربو میں انشاء اللہ تعالی آوے گا۔ م

ولیس فی الخضراوات عندهما عشر۔ اور سبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ ف۔ سبزیوں
سے مراد مانند ساگ وترکاریاں وکھیرے وککڑی وخربزہ وبینگن وریاحین وگلاب وغیرہ کے پھول ومانند
ان کے چیزیں ہیں اور امام کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔ مف۔ انجیر وپستہ میں صاحبین
کے نزدیک علی الصحیح واجب ہے۔ اور کمون وکرویہ ورائی میں واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین
پس اختلاف امام وصاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے میں۔ ف۔
یعنی امام کے نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی
اشتراط البقاء۔ بقاء شرط کرنے میں۔ ف۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک
ثمر باقیہ شرط ہے۔ م۔ ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اس کے جس میں علاج
کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ۔ مف۔ اور جیسے کابل
کا سردہ۔ اور مراد علاج وترکیب سے یہ کہ معمولی نگہداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان
میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیہوں وغیرہ کے۔ م
لهما فی الاول قوله علیه السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے ف یہ
بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ۔ لیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی
تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہارے میں صدقہ نہیں یہاں تک کہ پانچ وسق پہونچے۔ دوسری روایت
میں بجائے چھوہارے کے تمر یعنی پھل ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون ہے اور
ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ مف۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوۃ تجارت نہیں بلکہ
زکوۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانہ صدقۃ فیشترط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔
اس وجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے تونگری موجود ہونے کے ف
کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تونگر پر ہے لہذا زکوۃ کی جگہوں پر صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔
ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت الارض ففیہ العشر۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ
زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ ف کہ پانچ
وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والغیم وفیما
سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جس کو دریا و نہروں اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس
میں جو سانیہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم۔ اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمرؓ میں ہیں۔
عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے آثار روایت کئے کہ ہر قلیل و
کثیر میں جس کو زمین نے اگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس مٹھوں میں
ایک مٹھا ہے مف۔ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے
سینچے ہوئے سے عشر اور چرسوں و ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لوں۔ ت۔ ابن الہمام نے کہا
کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعیؒ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے
نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دی جاوے اور یہی اصل صحیح
ہے اور اس کو صاحبین مانتے ہیں تو ان پر حجت تمام ہے کیونکہ بمقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا
احتیاط واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مف۔ وتاویل ما رویاہ
زکوۃ التجارۃ۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوۃ التجارۃ میں ہے۔ لانہم کانوا
یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درہما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق
کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی۔ ف تو پانچ
وسق کے دو سو درم ہوگئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے
مف۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تونگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا معتبر بالمالک
فیہ۔ اور اس میں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ ف حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون و طفل وغیرہ کی
پیداوار پر یہ عشر لازم ہے۔ فکیف بصفتہ وہو الغناء۔ تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے
ہوگا۔ ف جب کہ اس کی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق
جاری نہیں ہے۔ ولہذا لا یشترط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔

لانه للاستنماء وهو كله نماء. کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔
ف۔ یعنی زمین ہے جو پیداوار وبڑھاور مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر
ہوا کہ مذہب ابوحنیفہؒ اصح بلا غبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اس کا اقرار کیا، امام
شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جس قدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابوحنیفہؒ از راہ دلیل
اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث
اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولهما الثاني۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی
رہنے والی ہو۔ قوله عليه السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ ليس في الخضراوات صدقة
خضراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ خضراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں
ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ والزكوة غير منفي فتعين العشر۔ اور
زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ عشر
نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اس کی
اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس
میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا
کہ خضراوات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اس کے معنی آگے بیان
ہوں گے۔ مع۔ وله مارويناه۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ بدین معنی
کہ زمین جو کچھ نکالے اس میں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط وارجح ہے۔ ومرويهما محمول على صدقة
يأخذها العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے
ف۔ چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضراوات لے
کر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وبه يأخذ ابوحنيفة فيه۔ اور اس میں ابوحنیفہ
بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ ف۔ اس وجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو
جائے گا حتی کہ اگر اپنے کار پردازوں کے صرف کے لیے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا
کہ مالکان خضراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ يا ايها الذين امنوا انفقوا من
طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اس میں سے صدقہ کرنے
کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لے کر نہ رکھے جو بگڑ جاوے
اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دے دیں تو اس کا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اس کو کھا جاویں۔ م۔
ولان الارض قد تستنمى بما لا يبقى۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا
ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نماء و نفع حاصل کیا
جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ والسبب هي الارض النامية۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی
زمین نامیہ ہے۔ ف۔ تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولهذا يجب فيها الخراج

اور اسی جہت سے اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس ونرکل وغیرہ کا استثناء
کیا تو اس کی تفصیل یہ کہ اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ۔ درخت جو ایندھن ہوتے
ہیں اور نرکل وگھاس تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل تنفی عنھا۔ بلکہ باغوں
کو ان سے پاک کرتے ہیں۔ ف۔ تو جس زمین میں یہ چیزیں آگیں وہ ارض نامیہ نہ ہوئی۔ حتی لو اتخذھا
مقصبۃ۔ حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل کا کھیت۔ او مشجرۃ یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او
منبتا للحشیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ بنا لیا۔ یجب فیھا العشر۔ تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ ف۔
اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ ان سے حاصلات ہو ان میں عشر واجب ہے اور
ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کرے گا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والمراد بالمذکور القصب الفارسی
اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے۔ ف۔ جس سے قلم بناتے وچھتوں میں ڈالتے ہیں۔ اما قصب
السکر۔ رہا قصب السکر یعنی نیشکر جس کو ہندی میں گنا و پونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریرۃ۔ اور
قصب الذریرہ۔ ف۔ جو ہندوستان میں معروف ہے۔ ففیھما العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر
واجب ہے۔ لانہ یقصد بھا استغلال الارض۔ کیونکہ ان سے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے
بخلاف السعف والتبن۔ برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والثمر دونھما۔
کیونکہ اصل مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں۔ ف۔ پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں
تو ان میں عشر نہیں اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پنکھا و چٹائی وغیرہ
کا کام لیا جاتا ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جس زمین میں جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ
کے عشر ہونا چاہیے۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر
واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی
سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو۔ (کما فی حدیث البخاری)۔ قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ۔ اور جو
سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے۔ ففیہ نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر
ہے دونوں قول پر۔ ف۔ یعنی نصف عشر میں اتفاق ہے مگر یہ نصف عشر امامؒ کے نزدیک مطلقاً اور
صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہے۔ ع۔ غرب چرس والیہ چرخ جس پر بہت سے ڈول
باندھتے اور بیل اس کو چرخ دیتا ہے۔ سانیہ اونٹنی جس کے ذریعہ سے سینچتے ہیں۔ اور دالیہ ڈھیکلی کو بھی
کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اُلیچ کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالجملہ بارش واس کے مانند دریا کی سینچ
کے سوائے صورتوں میں نصف العشر رہ گیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث زیور میں ہے۔ لان المؤنۃ تکثر
فیہ۔ کیونکہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ وتقل فیما یسقی بالسماء او سیحا۔ اور
جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے۔ ف۔ تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سیحا و
بدالیۃ۔ اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالمعتبر اکثر السنۃ
تو سال کے اکثر کا اعتبار ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا

اور اگر زیادہ مہینہ تک والیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہو فی السائمۃ۔ جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ ف: جب کہ باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ ان کا معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابویوسف فیما لایوسق۔ اور ابویوسف نے ایسی چیزوں میں جن کا معمول وسق سے نہیں ہے۔ کالزعفران۔ جیسے زعفران ف: کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ والقطن اور روئی۔ ف: کہ وہ گٹھوں وغیرہ سے ہے۔ ویجب العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من ادنی مایوسق۔ تو مانند زعفران و روئی میں عشر واجب ہوگا جب کہ اس کی قیمت کمتر درجہ کی وسق چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے۔ کالذرۃ فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ میں جوار ہے۔ ف: ذرہ بالضم جوار۔ عنث۔ حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہے اس کے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ لانہ لایمکن التقدیر الشرعی فیہ۔ کیونکہ غیر وسقی میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارۃ۔ تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ ف: کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلاء سے اندازہ نہیں ہوسکتا لہذا بحساب قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی مایقدر بہ نوعہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز میں اس چیز کی نوع جس وجہوں پر اندازہ ہوتی ہے ان میں اعلیٰ وجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا۔ ف: مثلاً روئی یا اس کی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک وقر یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلیٰ اندازہ حمل بالکسر ہے۔ فاعتبر فی القطن خمسۃ احمال۔ پس امام محمد نے روئی میں پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلث مائۃ من۔ ہر بار تین سو من شرعی۔ ف: یعنی عراقی ہیں جیسا کہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوئے۔ بالجملہ روئی میں جب پانچ حمل ہوا اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا۔ وفی الزعفران خمسۃ امناء۔ اور زعفران میں پانچ من اعتبار کئے۔ ف: یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں ان میں من سب سے اعلیٰ ہے تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے چھوہارے وغیرہ میں وسق اعلیٰ اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انہ اعلی مایقدر بہ۔ کیوں کہ (حدیث میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ ف: یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر ہے۔

واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی ہوگئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اس میں بیوع کے باب الربوا میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی اور چونکہ فتوی امام ابوحنیفہ رح کے قول پر کہ ہر قلیل وکثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے۔ م۔ رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور۔ پس وقت اس کا

وقت خروج زراعت ظہور ثمر ہے نزدیک امامؒ۔(البحر)۔ پس امام لے لے گا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاویں اور آفت سے محفوظ ہو جاویں۔ (النہر۔د)۔ اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کے دیا ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پھلوں کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے (شرح الطحاوی)۔ اور اگر تمام پیداوار و حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو اسی قدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اس کے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے ضمان لے کر ادا کرے۔ (البحر)۔ اشارہ ہے کہ اگر ضمان اس کو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے۔م۔ اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اس کو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو۔ (البحر)۔

وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر۔ اور شہد میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی چھتے سے موم ملا ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اس میں عشر واجب ہے۔ اس میں خلاف نہیں مگر امامؒ کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بقیمت بروجہ مذکور اور امام محمدؒ کے نزدیک پانچ فرق میں دسواں حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت و نجاست میں بحث قلتین میں گذرا۔م۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعیؒ نے۔ ف۔ اور مالکؒ نے کہ شہد میں۔ لا یجب۔ کچھ واجب نہیں۔ لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم یعنی ریشم میں کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عسل میں عشر ہے۔ ف۔ بایں الفاظ تو روایت عقیلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ بریں قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل یتناول من الانوار والثمار۔ اور اس لیے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ و غنچہ اور پھلوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح کہ سونڈ کے مانند اس کے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی تھیلیوں میں مثل تھنوں کے دودھ کے پیدا ہوتا ہے نہ کہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ (کما فی کتب الحیوان)۔ پس جب اس نے شگوفہ و پھلوں سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفیہما العشر۔ اور ان شگوفہ و پھلوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا مایتولد منہا۔ تو جو چیز ان شگوفہ و پھلوں سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل تو ثمار و حاصلات ہے پس زمین و درخت سے اناج و پھل و شگوفہ ہیں اور شگوفہ دلیل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑوں پر قیاس نہ ہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ بخلاف دود القز۔ برخلاف ریشم کے کیڑوں کے۔ لانہ یتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیاں کھاتے ہیں۔ ف۔ یعنی شہتوت کی پتیاں۔ ولا عشر فیہا۔ اور ان پتیوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو ان سے پیدا ہو یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہد میں

عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امامؒ نصاب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف
اور امام ابو یوسفؒ سے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ اوساق کما ھو اصلہ
ابو یوسف عسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ ان کے نزدیک اصل قرار پائی ہے۔
ف۔ ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہ ہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔ نوادر
میں یہ کہ انہ لاشئی فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس مشکیزہ پہونچے ف۔
تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شبابۃ۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ ف۔ ش ب اب ہ
انھم کانوا یودون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شبابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو اس کا عشر ادا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ ع۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے ف۔
املاء کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امناء پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب
ہے۔ وعن محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اس کا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستۃ
وثلثون رطلا لانہ اقصی مایقدر۔ ہر ایک فرق ۳۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانوں کا ہے
جن سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ وکذلک قصب السکر۔ اور یوں ہی نیشکر یعنی گنّے کا حکم ہے۔
ف۔ یعنی ۳۶ رطل میں عشر واجب ہے۔

بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل میں امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن
اختلاف یہ کہ امامؒ کے نزدیک ہر قلیل وکثیر میں و ابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالثؒ
کے نزدیک ایک سو اسی ۱۸۰ رطل میں۔ امام مالک وشافعی کے نزدیک عسل میں عشر نہیں ہے۔ تحریر دلیل یہ
ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے یہاں
نحل ہیں (یعنی شہد کی مکھیاں میری زمین میں ہیں جن سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) فرمایا کہ عشور ادا کر۔
میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے ان کی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی (رواہ
ابن ماجہ) یعنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہؓ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اس کو نہ لے سکے۔م
وقد رواہ احمد وابو داؤد والطیالسی وابو یعلی رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اس کی اسناد صحیح ہے جیساکہ بیہقی وغیرہ نے تصریح
کی لیکن منقطع ہے جیساکہ ترمذیؒ نے بخاریؒ سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰؒ نے
کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارۃ المتعی نسبت بنو متعان کی طرف ہے جیساکہ روایت
ابو داؤد میں مصرح ہے بایں لفظ کہ جاء ھلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم بعشور نحل لہ
وسالہ ان یحمی لھا دیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان
میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لے کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور
آپ سے درخواست کی کہ آپ اس کے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اس کے لیے
محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلالؓ وہی ابو سیارہ
ہوں لیکن ابن حجرؒ نے نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہؓ کو بلفظ امر یوں حکم دیا کہ
ادالعشور یعنی عشور ادا کر۔ اور اصول میں ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی

قرینہ استحباب کی طرف پھیرے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اس کا دسواں بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں کافی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ حمایت چاہی اس کے عوض ہے جواب کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اس کے حمایت کی درخواست ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متعیؓ میں مصرح ہے کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضدت دیا ہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اس کا بیان یہ کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے عشور لیے جاویں۔ رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اس کی اسناد متصل ہے۔ ابن الہمام وعینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اس کے کہ عبد اللہ بن محرر میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے کہا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس کا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن محررؒ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی۔ کہا گیا کہ ہاں دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن ابی ذبابؓ جس کو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذبابؓ مسلمان ہو کر اپنی قوم کے پاس گئے کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو ان سے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال میں بہتری نہیں جس کی زکوٰۃ نہ دی جاوے تب قوم نے کہا کہ تم کس قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسواں حصہ۔ پس سعدؓ دسواں حصہ لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے حضرت عمرؓ نے اس کو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازیؒ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعیؒ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعدؓ کی رائے سے اتفاق کر کے دے دیا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا کہ رائے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار میں اجتہاد ہو بہر صورت نفل نہ ہوا بعف۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث مذکورہ بالا سے عشور مصرح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے اس سے عدول کیوں ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اس کو مقتضی ہیں کہ سعد بن ابی ذباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اس وقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعدؓ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ صریح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد

کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو سفیانؒ نے حضرت عمرؓ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانیؒ نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح حدثنا ابن وھب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارۃ الخ۔ دارقطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہر سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔ (سفیان بن وہب۔ ف ابوداؤد ونسائی)۔ پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دیں اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے۔ پس سفیانؒ نے حضرت عمرؓ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمرؓ نے لکھا کہ نحل تو ذباب غیث ہے اس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کی طرف چاہتا ہے رواں کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے مجھے ادا کریں تو ان کی وادیوں کی حمایت کر ورنہ نحل و لوگوں کے درمیان تخلیہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے ان کے وادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابوداؤد ونسائی کی روایت میں وادی سلبہ کا نام مصرح ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے ادائے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث میں خطاء کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ بنو متعان نے اپنی زمینوں کے نحل کا عشر ادا کیا اور سوائے اس کے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی اور یوں ہی بنو شبابہ نے سوائے اپنے نحل کے جوان کے وادی میں تھے دوسرا دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سوائے عشور اپنے نحل وادی کے دیگر وادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان وادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے سوائے دوسرے وادیوں کا عسل بطور مباح کے جمع کریں اور مباح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برحق امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اس میں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے وہذا ہو التحقیق واللہ تعالیٰ اعلم۔ م ن ع۔

وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر۔ اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ ف۔ یہ روایت امام محمدؒ نے کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہؒ ہے۔ ع۔ اور فتاوی الظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں ان کے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ بہ۔ وعن ابی یوسف انہ لایجب لانعدام السبب وھی الارض النامیۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب نادارد

ہے . اور سبب زمین نامیہ ہے . ف یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ
یہاں ندارد ہے . عینی رح نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اس کا سبب ہے . انتہی . میں کہتا ہوں
کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے
پھر قول ابو یوسف رح میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ ہو
ہو اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے م . وجه الظاهر ان المقصود حاصل وهو الخارج . اور ظاہر
الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے . ف
تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اس میں سے عشر واجب ہوا . اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے
کی قید ہے وہ خود مصنف رح کی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قوله ما يوجد بمعنی ما يوخذ بخاء معجمہ ہے
یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں ان میں عشر واجب ہے . پھر
اگر امام ان کی حمایت کرے تو مانند عسل بنو شبابہ کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے
حفاظت کرے . فافہم . م .

فروع

اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر
عشر واجب ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے (الخلاصہ) . اور اگر کسی
مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے
اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مستعیر کافر پر
ہے لیکن امام محمد رح کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک دو عشر واجب ہیں (محیط السرخسی)
اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہو
گا اور امام ابو حنیفہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور
کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے . (البحر الرائق) . میں کہتا ہوں بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اس
کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے . واللہ تعالیٰ اعلم . م .

قال وكل شئ اخرجته الارض مما فيه العشر لا يحتسب فيه اجر العمال ونفقة البقر . امام محمد رح نے جامع
صغیر میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے
ف) . تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائے گا . لان النبي
عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها . اس واسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ
مختلف خرچ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچ محسوب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں . ف چنانچہ
سابق حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذ رض عند ابن ماجہ اس
پر دلالت کرتی ہے . ت ن . حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت
منصوص ہے . بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو دہائی دو
قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز ہوا جب
کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہو

اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور
اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے ۔ م ع ۔ قال تغلبی له ارض عشر فعلیه العشر مضاعفا عرف ذلك باجماع الصحابة
رضوان الله علیهم اجمعین ۔ امام محمدؒ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دوچند عشر واجب
ہوگا ۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے ۔ ف ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک
عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اس پر خرچہ دوچند واجب ہوگا کیونکہ اس پر
دوچند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے ۔ وعن محمدؒ ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشرا واحدا
لان الوظیفة عنده لا تتغیر بتغیر المالك ۔ اور امام محمدؒ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین
عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمدؒ کے نزدیک
جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے ۔ فان اشتراها منه ذمی فهو علی حالها عندهم لجواز التضعیف
علیه فی الجملة کما اذا مر علی العاشر ۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے
خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہے گا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دوچند کا وجوب ہوتا ہے
جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے ۔ ف ۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دوچند ذمی سے
لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دوچند لیا جاوے تو جب اس
نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دوچند واجب رہے گا ۔ وکذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی
عند ابی حنیفةؒ سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا ۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے
خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک وظیفہ دوچند رہے گا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث
ہو ۔ ف ۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دوچند عشر تھا یا
مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دوچند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے
خریدی تو بھی وظیفہ دوچند رہے گا ۔ لان التضعیف صار وظیفة لها ۔ کیونکہ یہی دوچند عشر ہی اس زمین
کا وظیفہ ہو گیا ہے فتنتقل الی المسلم بما فیها کالخراج ۔ پس یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہوگی جیسے
خراج ۔ ف ۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے پاس منتقل ہوتی ہے
حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائے گا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا ۔
وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف ۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اب دو
چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کرے گی اس واسطے کہ دوچند کی جانب جو امر باعث تھا
(یعنی کفر تغلبی وذمی) وہ جاتا رہا ۔ ف ۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہرحال اس پر
ایک عشر رہ جائے گا ۔ وقال فی الکتاب وهو قول محمدؒ فیما صح عنه ۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت
میں امام محمدؒ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے ۔ ف ۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے ۔ وعلی ہذا
صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے تو اس کا وظیفہ گھٹ کر
ایک عشر رہ جائے گا ۔ قالؒ اختلفت النسخ فی بیان قوله ۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ کے قول بیان
کرنے میں نسخ مختلف ہیں ۔ والاصح انه مع ابی حنیفةؒ فی بقاء التضعیف ۔ اور اصح یہ کہ دوچند وظیفہ

باقی رہنے میں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی دوچند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہتا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قوله لايتاتي الا في الاصلي۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ ف۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفه۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تیں حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دوچند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بندھ کر جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دوچند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہے گا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اس کا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہے گا اور دوچند نہیں ہوگا۔ تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دوچند ہو جائے گا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دوچند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متغیر ہو کر عشر رہ جائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عشر رہے گی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی دو چند وظیفہ رہے گا۔ م۔ ولو كانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعها من نصراني۔ اس نے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ يريد به ذميا غير تغلبي۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ ف۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔

حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ وقبضها۔ اور مشتری ذمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ ف۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعليه الخراج عند ابي حنيفة رح لانه اليق بحال الكافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابي يوسف عليه العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر عشر دوگنا لازم ہوگا۔ ويصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نام اس کا عشر دوچند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دوچند عشر درحقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہاں تک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہم نے اس ذمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتبارا بالتغلبي وهذا اهون من التبديل۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ ف۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو

صورت ومعنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اسی خریدار ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔م۔ وعند محمد ھی عشریۃ علی حالھا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانہ صار مؤنۃ لھا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس زمین کا بار مقرر ہوگیا تو اب تبدیل نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج۔ ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اس کا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ ثم فی روایۃ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ وفی روایۃ مصارف الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیر لی گئی۔ تو فرمایا فان اخذھا منہ مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جس کو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اس کو ذمی سے کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔ اوردت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں مبیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہوگئی۔ فھی عشریۃ کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہے گی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراھا من المسلم۔ دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پاکر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صفقہ ایک بار کا ایجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے لیے ہوگئی بخلاف اس کے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جب کہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی۔ فلانہ۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع نہ ہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ینقطع بھذا الشراء لکونہ مستحق الرد۔ اور اس وجہ سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہ ہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف۔ تو ابھی عشر ہی رہے گا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور ذمی کا قبضہ ہوچکا تو ذمی پر لگان پڑے گا۔ قال واذا کانت لمسلم دار خطۃ۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے اس مسلمان کو یہ مقام بطور

ملک کے مخلوط کردیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہے یا ذمی کا ہو اس پر کچھ لگان نہیں ہے فجعلها بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنالیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اس کے اس پر کچھ نہیں اگرچہ اس کے درختوں سے پیداوار ہو۔ فتح۔ پھر جب اس کو بستان بنایا جس میں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں۔ فعلیه العشر۔ تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناه اذا سقاه بماء العشر۔ اس کے معنی یہ کہ جب اس کو عشری پانی سے سینچا ہو ف۔ تب عشر رہے گا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیها الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچتا ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المؤنة فی مثل هذا تندور مع الماء۔ کیونکہ بار خرچہ تو ایسی وجہ میں پانی کے ساتھ دائر ہے ف۔ یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔

واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئیں یا اس کے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش کا اور بڑے دریاؤں کا پانی عشری ہے (المحیط)۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئیں و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ولیس علی المجوسی فی داره شیء۔ اور مجوسی پر اس کے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ ف۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند یہود و نصاری و یہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمرؓ جعل المساکن عفوا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنوں کو عفو کردیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابوعبیدؒ کی کتاب الاموال میں بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے ذکر کیا کہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے ان کی عورتوں سے نکاح و ان کا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو ان کے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اس کی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور ان کے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجہ اولی یہی برتاؤ ہوگا مح۔ وان جعلها بستانا فعلیه الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کردیا تو اس پر خراج واجب ہے۔ ف۔ اور یہی حکم یہودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقاها بماء العشر۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ لتعذر ایجاب العشر اذ فیه معنی القربة فتعین الخراج وهو عقوبة یلیق بحاله۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعذر ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اس میں صریح روایت نہیں۔ وعلی قیاس قولهما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتے ہیں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابویوسف کے نزدیک دو عشر ہیں۔ وقد مر الوجه۔ اور اس کی وجہ گذر چکی۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہو

گیا وہ بدلتا نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائے گا۔ م۔ ثم الماء۔ پھر پانی ف دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ العشری ماء السماء عشری تو آسمانی پانی ف یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ ع۔ والآبار والعیون۔ اور پانی کنوؤں و چشموں کا۔ ف جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین عشری میں ہو اس کا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہو گا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہو گا۔ مع۔

واضح ہو کہ بہت کنوئیں مسلمانوں نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنواں نظر آوے یا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اس کی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئیں کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ بف۔ تو ہر کنوئیں و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ والبحار التی لا تدخل تحت ولایۃ احد۔ اور پانی اس بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف بحار جمع بحر سمندر واس کے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں ان کا پانی بھی عشری ہے۔ والماء الخراجی الانہار التی شقہا الاعاجم۔ اور آب خراجی وہ نہریں ہیں جن کو عجمیوں نے کھودا ہے۔ ف کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر زرگرد اور نہر مرو اور نہر ملک وغیرہ تو ان کا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو ان سے سینچی جاوے خراجی ہو گئی (مبسوط فخر الاسلام۔ مع)۔ اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر اس میں درخت میوہ دار ہیں تو اس میں کچھ نہیں (المبسوط)۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ (قاضیخان۔ ع)۔ اور اس اجماع کو ابو عبید نے کتاب الاموال میں نقل کیا ہے۔ بف۔

واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جس کے لوگ اپنی خوشی سے مسلمان ہو گئے سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچ کر قابل زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جس کا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے لوگوں کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت کیا ہو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اس کو بطور خیر خواہی کے انعام دی۔ سوم ذمی نے اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم جو زمین کہ آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے فریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی۔ ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ وماء جیحون وسیحون۔ اور پانی دریائے جیحون و سیحون کا۔ ف جو ترکستان میں ہیں۔ ودجلۃ والفرات۔ اور پانی دریائے دجلہ و فرات کا۔ ف جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس ان کا پانی عشری عند محمد لانہ لا یحمیہا احد کالبحار۔ امام محمد کے نزدیک عشری ہے کیونکہ سمندروں کی طرح ان کا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ وخراجی عند ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا القناطیر من السفن وہذا ید علیہا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ دریاؤں پر کشتیوں کے پل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف حاصل

یہ کہ جیسے خاص نہروں پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمدؒ کے نزدیک نہیں پس عشری ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ اقول یہی اختلاف روئے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا چاہیئے جیسے ہندوستان میں گنگا جمنا وغیرہ ہیں۔م۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ھمام عن ابی صالح عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انھار الجنۃ۔ یعنی سیحون وجیحون ونیل وفرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور معنی یہ کہ ظہور میں یہ دریا روئے زمین پر ہیں اور باطن ان کا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل وفرات کا ذکر حدیث معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبسوط مذکور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہیں ہیں۔ لہذا بیان فرمایا۔ وفی ارض الصبی والمرأۃ التغلبیین ما فی ارض الرجل۔ اور تغلبی طفل وعورت کی زمین پر وہ پڑے گا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے۔ یعنی العشر المضاعف فی العشریۃ۔ یعنی زمین عشری میں دوچند عشر۔ والخراج الواحد فی الخراجیۃ۔ اور زمین خراجی میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دوچند نہ ہوگا۔ لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقۃ دون المؤنۃ المحضۃ۔ کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دوچند پر بدون مؤنت محضہ کے۔ ف۔ یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ٹھہری کہ ان سے دوچند اس کا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے اس میں معنی صدقہ وعبادت کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دوچند تغلبی سے لیا جائے گا۔ اور خراج محض لگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اس کا دوچند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑے گا۔ اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دوچند نہ ہوگا۔

فیضعف ثم علی الصبی والمرأۃ اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل وعورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانا منھم۔ تو عشر دوچند ہوگا جبکہ طفل وعورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل وعورت کی زمین پر عشر دوچند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شیئ۔ اور چشمہ قیر اور چشمہ نفط میں جب کہ زمین عشری میں ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ ف۔ قیر ق ی ر۔ اس کو قادر اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے نفط ن ف ط۔ بھی ایک قسم کا تیل ہے جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ (المبسوط ع)۔ لانہ لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر ونفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ ف۔ انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اس کی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما ھو عین فوارۃ کعین الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کرکے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمہ قیر ونفط جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ناپ کر چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے گرد جو زمین ہے اس کی بابت خراج واجب ہوگا۔ع ت۔ وھذا اذا کان حریمھا صالحا للزراعۃ

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اس کی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اس کے جب کے گرداگرد بھی فیروز نفط کا یا نمک کا اثر ایسا پہونچا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ مح۔

فروع کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ دلیل اول یہ کہ ابو حنیفہ رح نے حماد عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود رض روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی مسلم عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائے گا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہ رض ہے کہ انھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ (الفتح)۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے (الظہیریہ)۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ جو پھل خود کھائے یا دوسروں کو کھلائے تو اس کے عشر کا ضامن ہے۔ (محیط السرخسی)۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں محبوس کرے جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امام رح کے نزدیک نہ لیا جائے گا۔ (قاضی خان)۔ قابو ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہے گا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اس نے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اس کو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مر گیا اور کوئی وارث نہیں تو جس کے پاس ودیعت ہے اس کو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

(باب ان لوگوں کے بیان میں جن کو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں)

زکوٰۃ کا سبب و نصاب کے انواع و قدر واجب و زکوٰۃ کے ملحقات بیان کرکے جہاں یہ مال صرف کیا جاوے اس کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ اور حدیث میں ہے کہ زکوٰۃ مسلمان تونگروں سے لی جائے گی اور انھیں کے فقیروں میں بانٹ دی جائے گی مگر اس میں سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء و محتاجین ہیں۔ م۔ **الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء الآیۃ** ۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فقیروں و مسکینوں اور ان عاملوں کے جو صدقات پر مقرر

ہیں اور ان لوگوں کے لیے جن کے دل ملائے جاویں اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے میں اور غارمیں کے لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے منحصر ہیں درحالیکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات انھیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیروں کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ مصرف ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فھذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منھا المولفۃ قلوبھم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جن کو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے۔ لان اللہ تعالیٰ اعز الاسلام واغنی عنھم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے بے پروا کر دیا۔ ف۔ اور مولفہ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جن کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے عطا کرتے کہ ان کے دلوں کو اس حقیر مایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاویں۔ قسم دوم۔ وہ کفار جن کو اس واسطے دیتے کہ مسلمانوں سے ان کا شر و فساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر ان کا اعتماد کمزور تھا تو ان کو اس واسطے عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر و سناں سے ہے اور کبھی لطف و احسان سے بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رح نے یحییٰ بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت کی کہ المولفۃ قلوبہم میں ابوسفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبدالرحمٰن بن یربوع مخزومی اور سہیل بن عمرو العامری و حویطب بن عبدالعزی عامری اور عبدالعزی اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری و اقرع بن حابس التمیمی اور مالک بن عوف نضری و عباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہیں۔ صحیح مسلم میں ہے صفوان بن امیہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے گئے یہاں تک کہ مجھے سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مولفہ قلوبہم حضرت صلعم کے عہد میں تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔

طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری و اقرع بن حابس تمیمی دونوں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس واسطے دیتے کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تالیف فرماویں۔ اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا کر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہے۔ اس وقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہو جانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن

سب صحابہؓ متفق رہے۔ مف۔ وعلی ذلک انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہؓ منعقد ہوگیا ف یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہوگیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچہ تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہوگیا اور اللہ تعالےٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھالیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات ان کے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر ومسکین وعامل وفک الرقاب وغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل م۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئی۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کمتر چیز ہو۔ ف یعنی توانگری جو نصاب زکوٰۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئی لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کہ نہ ہو۔ ف تو اس کو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وھذا مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول امام ابوحنیفہ سے مروی ہے ف یہ قول حضرت ابن عباس وجابر بن زید ومجاہد وعکرمہ وزہری وحسن بصری ومالکؒ اور ابواسحٰق شاگرد شافعی اور ثعلب واخفش وابوعبیدہ ویونس وابن السکیت وابن قتیبہ کا ہے اور نہایہ میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اس کے برعکس بھی کہا گیا۔ ف یعنی فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی وطحاوی واصمعی وابن الانباری کا ہے۔ ع۔ ولکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ ف دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم وشفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ۔ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دیں بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت میں ان کو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل ان کو توانگر خیال کرتا ہے۔ اور بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ مف ثم ھما صنفان او صنف واحد سنذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر ومسکین دو صنف ہیں

یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الوصایا میں ذکر کریں گے۔ ف۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوۃ ہے چاہے قسم واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہوگا حتی کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس تہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونوں کو بنا بریں کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ مفع۔

فروع زکوۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جس کو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ حاجت مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سوائے سونا چاندی و تجارت کے ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہیں سے ہم نے کہا کہ زکوۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اس کے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں کسی جاہل کی ملک ہوں تو اس کو زکوۃ حلال نہیں اگرچہ اس کے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال حرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوۃ دے اور اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوۃ نہیں یعنی جس میں دونوں باتوں مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں مستغرق نہ ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اس قدر ہے کہ جس کی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جس کی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اس کو اصلی احتیاج ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہیں مگر اس کو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اس کو سوال کرنا حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے مف۔ عالم فقیر کو زکوۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ (الزاہدی) سوم عامل وہ شخص تونگر یا محتاج جس کو امام المسلمین نے صدقات کے وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ (الکافی)۔ والعامل یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ۔ اور عامل امام کو دے دے گا اگر اس نے کام کیا ہو بقدر اس کے عمل کے۔ ف۔ حتی کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہ ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی میں اس کو ملے گا۔ فیعطیہ مایسعہ واعوانہ پس عامل کو امام اس قدر دے گا جو عامل و اس کے مددگاروں کو کفایت کرے۔ ف۔ اور ان کے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا ان کے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے۔ (المفید)۔ اور اس کی وجہ یہ کہ عامل و اس کے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ٹھہرے

اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی لوگوں میں سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے دوم قاسم یعنی بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ (کما ذکرہ النووی رح)۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ میں سے نہیں ملے گا جو اہل الصدقہ کو اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اس میں سے عامل کو نہیں ملے گا۔ اگر عامل کا قدر کفایت اس قدر ہو کہ جو مال وصول کر لایا ہے سب کو مستغرق کرتا ہے تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ (کافی جوامع الفقہ)۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ (المبسوط مع)۔ عامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دے دے تو اس کو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے (الخلاصہ)۔ پھر عامل و اس کے مددگاروں کو جو قدر کفایت دے گا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالثمن۔ درحالیکہ اس کا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعی رح نے خلاف کیا ہے۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم۔ چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لانہ استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہے۔ ف۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہیں، اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذ وان کان غنیا۔ اور اسی جہت سے عامل اس کو لے گا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذھا العامل الہاشمی تنزیہا لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہہ ہے (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے۔ ف۔ اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے معف۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہ ہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والغنی لا یوازیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تونگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق میں شبہہ صدقہ کا اعتبار نہ ہوا۔ ف۔ جو ہاشمی مکرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اس کو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہہ ہے پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر و غنی دونوں کو حلال ہے۔ اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقراء پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو اس کو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے (رواہ مسلم)۔ اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ (رواہ البخاری)۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم ہیں یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن

عبدالمطلب اور ان کی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے ان کو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوائے دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے (کما فی الخلاصہ)۔ طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرنے یعنی تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت د۔ چہارم۔ وفی الرقاب یعنی فک الرقاب۔ ف۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوۃ گردنیں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اس کی دو صورتیں ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اختیار کی یعنی ان یعان المکاتبون منھا فی فک رقابھم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کی جاوے مال زکوۃ سے اپنی گردنیں آزاد کرانے میں۔ وھو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تفسیر یہی منقول ہے کہ مکاتبوں کی مدد کی جاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر وابن جریر وغیرہ سے بسوط نقل کیا ہے۔

پھر واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا واتوھم من مال اللہ الآیہ۔ میں مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور مکاتب وہ غلام جس کے مولیٰ نے لکھایا کہا کہ جب مجھے اس قدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے پس مولیٰ نے موافق ارشاد الٰہی عزوجل اس کو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے ان کے اموال زکوۃ سے اس کی ادائے کتابت میں مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبوں کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد اور اکثر علمائؒ کا ہے اور براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل تبلائیے کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اس نے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اس کو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اس کے ثمن میں تو بھی مدد کر۔ (رواہ احمد وابن حبان والحاکم م بمعنٰی)۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ (الخلاصہ والمحیط)۔ واضح ہو کہ غلام جو مال پاوے درحقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اس کی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اس کو پھر مملوک کر دے گا اور جو کچھ مال اس کے پاس ہے سب اس کے مالک کا ہے۔ م۔ اگر تونگر کے مکاتب کو زکوۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے۔ غ۔ ہاشمی کے مکاتب کو زکوۃ دینا نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کے ملک میں دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت میں بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مصرف پنجم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمہ دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص کہ جس پر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ ف۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اس کا قرضہ لوگوں پر ہو جس کو وصول نہ کر سکتا ہو اور اس کے سوائے نصاب نہ ہو۔ (الذخیرہ۔ ع۔ ف)۔ عورت فقیرہ کا مہر اس کے شوہر تونگر پر ہے کہ مانگے تو وہ دے دے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ ف۔ تکفیر کو دینے سے

قرضدار کو دینا بہتر ہے۔ (المضمرات الظہیریہ ھد)۔ وقال الشافعی من تحمل غرامۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے غرامت ف یعنی اپنا مالی خسارہ ونقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف وپھوٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرۃ اور بجھانے میں عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف پس اس شخص نے اپنا مال خرچ کرکے یا اپنی کمائی چھوڑکر ان دونوں گروہوں کی پھوٹ دور کرنے میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کوشش کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق ومحبت ہوگئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑگیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے مال زکوۃ سے اس مردنیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جس پر قرضہ چڑھا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہاں رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی میں خلاف شرع کھانا وغیرہ کرنے میں قرضدار ہوجاتے ہیں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہوں گے مگر جب کہ توبہ کرلیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصرف ششم۔ وفی سبیل اللہ۔ اور راہ الٰہی میں۔ ف اس میں اقوال ہیں ازاں جملہ یہ کہ فی سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو کما فی البدائع۔ ع)۔ اور معروف مذہب میں یہ جو مصنفؒ نے ذکر فرمایا کہ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابویوسفؒ کے نزدیک ف یعنی ابویوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع ہوا یا فقیر و محتاج ہے اور یہی قول ابوحنیفہ وشافعیؒ کا ہے۔ (السروجی والکاکی وابن المنذر وخزانۃ الاکمل۔ مع)۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ (المضمرات ھ)۔ لانہ المتفاہم عند الاطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں بھی مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ ف گویا یہی حقیقت شرعیہ ہوگیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے فقیر ہیں کہ ان کو زکوۃ میں سے دیا جاوے۔ وعند محمد منقطع الحاج۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک حاجیوں میں کا منقطع۔ ف یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول ومختار بخاریؒ ہے۔ ع الکاکی۔ اور ابن المنذر نے قول محمدؒ مثل ابوحنیفہ نقل کیا۔ مؤید اس کے جو امام اسبیجابیؒ نے لکھا کہ مراد اہل جہاد میں اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور دری میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی وغازی جو اپنے اموال سے دور پڑگئے ہوں (السروجی مع)۔ شاید فقراء وغازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں۔ م۔ لماروی ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کردیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ارشاد فرمایا کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔ ف چنانچہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ ابومعقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو فی سبیل اللہ کرچکا ہے اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ (وقد رواہ احمد وکذا روی فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی)۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے زکوۃ کے اونٹوں پر سوار کردیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالدؓ نے اپنی ورع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں زرہ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع۔ مخفی نہیں کہ

حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں تو وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف نہ ہوگا اور یہاں بحث یہ ہے کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔

پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہوگیا۔ اور بھی واضح ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو پس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اس کو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال ملے گا۔ مصف۔ ہاں فرق یہ ہوگا کہ اس وقت اس کو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جس قدر ملے سب لینا جائز ہے۔ م۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کی جائے گی۔ ف۔ خلافاً للشافعی۔ع۔ لان المصرف ھو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء پر منحصر ہے۔ ف۔ پس تونگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائے گا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ م۔ مع۔ مصرف ہفتم۔ وابن السبیل۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان لہ مال فی وطنہ۔ ابن السبیل وہ شخص کہ جس کا مال اس کے وطن میں ہو۔ ف۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے۔ وھو فی مکان آخر لاشئی لہ فیہ۔ حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اس کے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ ف۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے۔ پس اس کو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو۔ ہ۔ مثلاً مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ د۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اس کے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ (التبیین ھم۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ (الظہیریہ)۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا۔ م۔

واضح ہو کہ عطاء نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی فی سبیل اللہ کو۔ دوم اس کو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم غارم کو۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال سے خریدی۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اس نے اس تونگر کو ہدیہ دے دیا۔ (رواہ ابو داؤد)۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غازی تونگر کو زکوٰۃ جائز ہے اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اس کا مال خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو۔ علمائے حنفیہ نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ وفیہ نظر۔ اور بعض نے کہا کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ فترد فی فقرائھم۔ یعنی ان کے تونگروں سے زکوٰۃ لے کر ان کے فقیروں میں واپس کی جائیں گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقراء ہیں تو اس کے معارضہ میں حدیث ابو داؤد مقبول نہ ہوگی۔ اس میں بھی نظر یہ ہے کہ عامل کو تونگر بالاتفاق پاوے گا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے۔ اور شاید تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم کو خسارہ اٹھاوے اور امام المسلمین مال زکوٰۃ سے اس کو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کر کے اس کو روا ہے لیکن کلام عنقریب آوے گا اور غازی تونگر شاید کہ راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو۔

ورنہ مخفی نہیں کہ غازی تونگروں کے مصرف سے شاید کچھ نہیں بچے گا جو لنجے اپاہج فقیروں کو پہونچے مگر بقول شافعیؒ جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروغ نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ فافہم م۔ قال فھذہ ۔ مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ جھات الزکوۃ۔ مصارف زکوۃ کی راہیں ہیں۔ ف۔ یعنی زکوۃ کا صرف کرنا فقط انھیں جہات میں ہوگا ان سے تجاوز نہیں ہو سکتا۔ فللمالك ان یدفع الی کل واحد منھم۔ پس مالک کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دے دے۔ ف۔ یعنی قدر زکوۃ کے برابر یا کم و بیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دے دے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اس کو اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ ف۔ حتی کہ جو مقدار زکوۃ ہے اس کو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی قسم واحد پر تقسیم کر دے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دے دینا افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہ ہو۔ (الزاہدی)۔ اور اگر نصاب بھی اور جس کو دیتا ہے وہ قرض دار ہو کہ قرضہ ادا کرکے اس کے پاس نصاب سے کم بچے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ یوں ہی اگر عیالدار ہو کر تقسیم کرنے میں ہر ایک کو نصاب سے کم پہونچے گا تو بھی یہی حکم ہے (القاضی خان)۔ وقال الشافعی لایجوز الا ان یصرف الی ثلثة من کل صنف۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہ کہ صرف کی جاوے تین فرد پر ہر قسم سے۔ ف۔ یعنی سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیروں و تین مسکینوں و تین مکاتبوں وعلی ہذا القیاس کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کر دے۔ لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ ف۔ اور آیت کریمہ میں بھی اضافت ہے یعنی قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوئے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق ہیں اور صیغہ کے کمتر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے ازانجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روا نہ ہوگا کہ ان میں سے صرف تین کو غیروں کا حق دے دیا جاوے۔

ازاں جملہ امام نوویؒ نے جو علمائے شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر صنف فقراء میں مثلاً تین سے زائد ہوں تو ان کی ملک ثبوت نہ ہوگی اور تین کی ملک بھی ان کے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک و استحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے۔ اور ازاں جملہ فی الرقاب اور فی سبیل اللہ میں لام نہیں بلکہ فی ہے مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک و استحقاق کے معنی بالبداہة باطل ہیں۔ اس کے سوائے مفاسد بہت ہیں چاہو عینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافة لبیان انھم مصارف لا لاثبات الاستحقاق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوۃ ہیں یعنی جہاں زکوۃ صرف کی جاوے گی نہ واسطے استحقاق ثابت کرتے کے۔ ف۔ یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت

میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انھیں اصناف میں ہے غیروں میں تجاوز نہیں ہے۔ اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے۔ وھذا لما عرف ان الزکوۃ حق اللہ تعالیٰ۔ اور یہ اس لیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ وبعلۃ الفقر صاروا مصارف۔ اور بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اس کے مصارف ٹھہرے۔ ف۔ یعنی ان میں زکوۃ صرف ہو۔ پس جو کوئی محتاج ہو اس کو قدر واجب دینے سے زکوۃ کی بندگی ہو جائے گی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص ہو۔ فلا یبالی باختلاف جہاتہ۔ تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی محتاجی ہونا ادائے زکوۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا غرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا۔ والذی ذھبنا الیہ مروی عن عمرو ابن عباس۔ اور یہ مذہب جس پر ہم گئے ہیں حضرت عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ف۔ ابن جریرؒ نے حضرت عمرؓ سے اس آیت میں روایت کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دے دے ادا ہوگی۔ اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی۔

واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں۔ اول چرائی جانوروں کی زکوۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے۔ قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہوا ان دونوں قسموں کا مال انھیں اصناف میں صرف ہوگا جن کو حق عزوجل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ۔ میں بیان فرمایا ہے۔ ہاں غنیمت میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ قسم سوم اموال خراج و جزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و حربی تاجروں سے وصول کیا۔ یہ اموال دریاؤں پر پل بنانے و سڑکیں و نہریں و رباطات و سرائیں بنانے میں اور عدالت کے حاکموں و کوتوال وغیرہ و مدارس کے معلموں داہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا۔ قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں کی دستگیری میں اور شفاخانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انھیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف اس قدر لیں جو ان کو مع وزراء و مددگاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاویں گے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جوابدہ ہوں گے۔ شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابیؒ۔ مع۔ ولا یجوز ان یدفع الزکوۃ الی ذمی۔ اور جائز نہیں ہے کہ زکوۃ کسی ذمی کو دی جاوے۔ ف۔ ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اس کی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔

واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریضہ یعنی زکوۃ۔ دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقۃ الفطر۔ سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں۔ پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوۃ میں سے اس کو دے۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ خذھا من اغنیائھم وردھا فی فقرائھم۔ بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا کہ زکوۃ کو ان کے تونگروں سے لے اور ان کے فقیروں میں پھیر دے۔

ف صحاح الستہ میں یوں ہے کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو ان کے تونگروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقیروں میں پھیر دیا جائے گا۔ حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لے کر انھیں کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابن المنذرؒ نے نقل کیا کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو ماسوائے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ ف خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف اور مالک نے کہ لا یدفع نہیں دے وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ اور یہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰۃ۔ بر قیاس زکوٰۃ کے۔ ف یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسفؒ سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ مع۔ بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و فطرہ و کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے شرح الطحاوی۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اھل الادیان کلھا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالیٰ ما تنفقوا من خیر یوف الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اھل الادیان۔ (وروی نحوہ عن محمد بن الحنفیہ)۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو ان کو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینھاکم اللہ عن الذین قاتلوکم الآیہ۔ مفع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ لو لا حدیث معاذ لقلنا بالجواز فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اس کو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر وارد ہے فافہم واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام و عینی و نقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ کما فی الحاوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی بھا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ نل و سقایہ بنانا اور نہ کنوئیں و نہریں کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکفن بھا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وھو الرکن۔ کیونکہ اس میں مالک کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ ف کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو مقدار اس نصاب میں ہو اس کا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہ ہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اس کو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اس کے وارثوں کو مالک

کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر وارث زندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جس نے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مف ع۔ ولایقضی بھا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائے گا۔ ف ہمارے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں ہے۔ لان قضاء دین الغیر لایقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اس کی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائے گا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرض خواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد قرض خواہ کو قرضہ دے دیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد سے اپنا مال واپس کرے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا نہ زید کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف میت کی تملیک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی تملیک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرض خواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی وصولی میں قابض ٹھہرے گا۔ اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضی خاں میں بھی ظاہراً اسی کے موافق ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادائے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت پائے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کے واسطے ضرور تھا کہ قرض دار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب اس نے محتاجی میں تونگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادائے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل تملیک نہ تھا حتیٰ کہ قرض خواہ کا قبضہ اس کی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز و تکفین کے قدر مالک رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر تجہیز و تکفین کا مالک رہے گا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ نہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک ہو چکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرض خواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ: زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول

کرے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اس کی زکوٰۃ میں وصول کرے تو جائز ہے۔
اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے (الفتح)۔ ولا تشتری بھارقبۃ تعتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائے گا ف یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافا لمالک حیث ذھب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ وفی الرقاب۔ برخلاف امام مالکؒ کے چنانچہ قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تاویل میں مالکؒ اس طرف گئے ہیں۔ ف یعنی فی الرقاب کے یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جائے۔ بخاریؒ نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت کی ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ ف پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور کر دے۔ ولیس تملیک۔ اور یہ تملیک نہیں۔ ف حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اس کو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی۔ چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دے کر اس نے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔ م۔ ولاتدفع الی غنی۔ اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دی جائے گی۔ ف تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام سے اس قدر اناج ہو جو دو سو درم (یا جنس دینار ۲۱م) کا ہوتا ہے۔ (المحیط والجوامع)۔ اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے (الذخیرہ)۔ لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ ف رواہ ابوداؤد والترمذی عن ابن عمر مرفوعاً۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جن میں عینی وغیرہ نے طول دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابوداؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اس وقت کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دے دوں اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد نے کہا کیا اچھی اس کی اسناد جید ہے یعنی۔ یوں ہی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ ان کے فقراء میں پھیری جائے گی۔ اس کے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنے والا غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے مف۔ وھو باطلاقہ حجۃ علی

الشافعی فی غنی الغزاۃ۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے۔ ف۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں کے تونگر کو زکوۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اس کے نام کا وظیفہ نہ ہو اور اس نے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن ان پر یہ حدیث حجت ہے کہ اس میں لاتحل لغنی۔ نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق ہے کسی قسم کا ہو اس کو حلال نہیں رہا۔ وکذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی ما رویناہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ان پر حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس میں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیے نہ دینا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ نہیں صحیح ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جن سے زکوۃ لی جاوے اور جن کو دی جاوے گی پس جو غنی ہونے کی صفت رکھتا اس سے لی جاوے اور جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اس کو دی جاتی بتلائی گئی۔ پس اگر تونگر کو بھی دی جاوے تو ہنوز علم نہ ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمھم ان اللہ افترض الخ۔ یعنی ان کو آگاہ کر کہ الخ۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے تونگر وہ ہوئے کہ ان سے زکوۃ لی جاوے اور ان کو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف لی جائے گی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے ان کو جہل مرکب ہو جاوے کہ جو فی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابوداؤد و ابن ماجہ بروایت ابو سعید رضی اللہ عنہ میں پانچ تونگروں کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل ۲۔ جس نے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم ۴۔ غازی فی سبیل اللہ ۵۔ جس کو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دے دی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم اگر برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کو ترجیح ہو گی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اس نے غنیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ مع۔

مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے کچھ زکوۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوۃ جہاں جہاں صرف کیا جائے گا ان میں پانچ قسم کے تونگر بھی ہیں کیونکہ ان میں ایک خریدار صدقہ اور دوم جس کو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں تونگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اس کو مال دے کر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مت کر۔ (کما فی البخاری)۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ۔ دونوں مصارف زکوۃ کے واسطے نص ہیں اور بلا جماع جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہو گی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں

ہے مگر اس سے ہم کو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابوسعیدؓ میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اغنیاء میں سے غازی و غارم کو کس طرح مال زکوۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی توانگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اس کو صدقہ ملنا جائز ہوجاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص توانگر دور سے دو گروہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اس وقت محتاج ہے تو اس کو ابن السبیل کے الحاق میں حلال ہوگیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں توانگر ہے مگر اس وقت واپسی میں محتاج ہے تو اس کو روا ہے۔ (کما اشار الیہ الامام ابوبکر الرازی الجصاصؒ۔م۔)

ولا یدفع المزکی زکوۃ مالہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے اپنے مال کی زکوۃ کو ف ایسے کسی شخص کو جس کے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجدہ۔ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف یعنی پردادا و پرنانا اور ان سے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عمداً زکوۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جن سے اس زکوۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ ولا الی ولدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ وولد ولدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفل۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو ف یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پرپوتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔م۔ اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہوا مگر اس نے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے بعد لعان کے اس کی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہوا ہو۔م فع۔ غرضکہ اصول کو نہ دے جن سے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں۔ لان منافع الاملاک بینھم متصلۃ فلا یتحقق التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوۃ نکالنے والے وان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک پورے طور پر متحقق نہ ہوگی۔ ف اور معلوم ہوچکا کہ تملیک رکن زکوۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و فروع کے تو ان کو زکوۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہوگیا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اس کی پرورش میں ہو یعنی یہی اس کو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اس پر اس کا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اس نے بجائے نفقہ کے زکوۃ اس شخص کو دی جس کو نفقہ دیتا ہے تو زکوۃ ادا ہوگئی اور اگر قاضی نے اس پر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہ ہوگی مگر جب کہ اس کو نفقہ میں محسوب نہ کرے۔ مف۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جورو کو۔ للاشتراک فی المنافع عادۃ۔ بوجہ مشترک ہونے منافع کے از راہ عادت۔ ف یعنی عادت جاری ہے کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائے گا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ ووجدک عائلا فاغنی۔ یعنی تجھے حاجت مندی سے مستغنی کر دیا۔ اس کی تفسیر میں کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ توانگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے خاوند توانگر ہوتا ہے یعنی باعتبار

حصول راحت ومنفعت کے۔ وعلی ہذا برعکس اس کے لہذا فرمایا کہ۔ ولاتدفع المراۃ الی زوجہا عند ابی حنیفۃ لما ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالکؒ واحمدؒ کا ہے۔ وقالا تدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ ف اور یہی قول شافعیؒ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لھا اجران اجر الصدقۃ واجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاوے گی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔ قالہ لامراۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی کو فرمایا تھا درحالیکہ اس نے ابن مسعودؓ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ھو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ ف یعنی سوائے زکوۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دے کر دو چند ثواب لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین ونسائی میں عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی حضرت زینبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زیوروں سے ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرلو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیروں کو دوں۔ (بزارؒ کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے) پس ابن مسعودؓ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اس کا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک مہابت القا ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالے نے آپ کی شان ایسی زمانی تھی کہ لوگ عورت ومرد آپ کے حضور میں بات کرتے ہوئے تھراتے وہیبت کھاتے تھے) پس اتنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو میں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے ان کا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلالؓ نے جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلالؓ نے عرض کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ۔ بزارؒ کی روایت میں ہے کہ زینبؓ سے فرمایا کہ ابن مسعودؓ نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اس کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ تو زینبؓ کو خدشہ ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبداللہ بن مسعودؓ سے لہذا مکرر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہوگئی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریض ووعظ کرنا دلیل صدقہ نفل ہے اور میں کہتا ہوں کہ زیور کی زکوۃ مراد نہیں کیونکہ بزارؒ کی روایت میں قفس زیور میں سے

صدقہ نکالنا بیان زینب رضؓ سے مصرح تو مقصود صدقہ نفل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صورت ان کی محتاجی کے دے دے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوٰۃ و واجبات میں ہے۔م۔ ولا یدفع الی مدبرہ۔ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دلوے اپنے مدبر کو۔ ف۔ یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہے خواہ مطلقاً یا مقید۔ پس وہ ابھی مملوک رہے گا تو عمداً نہ دے۔ ومکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ ف۔ بلکہ غیر لوگ اس کو دیں گے۔ وام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا ہے اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہے کہ اب وہ فروخت نہیں ہوسکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہے لیکن خاوند کی ہنوز مملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ وطی کرسکتا ہے پس خاوند اپنی زکوٰۃ اس کو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے۔ لفقد ان التملیک۔ کیونکہ تملیک ان سب میں مفقود ہے ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ اذ کسب المملوک لسیدہ۔ کیونکہ مملوک کی کمائی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ ف۔ رہا مکاتب پس اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے لکھ دیا یہ کہ جو کمائی اپنے قبضہ میں لاوے حتی کہ جب مجھے اس قدر دے دے تو آزاد ہو جاوے حتی کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کرسکا و عاجز ہوگیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہوگیا اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مالک لے گا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ فلم یتم التملیک۔ پس تملیک غیر پوری نہ ہوئی۔ ف۔ تو زکوٰۃ بھی ادا نہ ہوئی۔ اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہے زکوٰۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا ساقطاً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ اور زکوٰۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہوگیا ہے۔ ف۔ اس کی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہے پھر اس نے اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہوگیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہوچکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام کو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃؒ لانہ بمنزلۃ المکاتب عندہ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ ف۔ حتی کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقالا یدفع الیہ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوٰۃ دے دے۔ ف۔ یعنی مثلاً بکر اس کو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو ادا ہو جائے گی۔ لانہ حر مدیون عندھما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد قرضدار ہے۔ ف۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علی ہذا اگر بکر نے اس کو اپنی زکوٰۃ دی پھر اس نے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولا یدفع الی مملوک غنی۔ اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو۔ ف۔ یعنی سوائے مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملک واقع لمولاہ۔ کہ ملک تو اس مملوک کے آقا کی واقع ہوگی۔ ف۔ اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہے پس زکوٰۃ

ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب کے خود مالک ہوکر اپنے مولی کو ادا کرے گا اگرچہ مولی تونگر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا۔ اور زکوۃ نہ دے کسی تونگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو۔ لانہ یعد غنیا بمال ابیہ۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ ہو علی الصحیح فرق نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اس کے جب کہ غنی کا فرزند بالغ ہو۔ ف تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اس کا باپ تونگر ہے۔ لانہ لا یعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تونگری پدر کے تونگر نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اس کے باپ پر ہو۔ ف مثلاً اندھا یا گنجا ہے حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اس کے تونگر باپ پر لازم کرے گا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ میں ہے۔ و بخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لا تعد غنیۃ بیسار زوجہا۔ و برخلاف تونگر کی جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تونگری سے تونگر شمار نہیں ہوتی ہے۔ ف ہاں شوہر پر اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ وبقدر النفقۃ لا تصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہ ہو جائے گی۔ ف پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اس کو زکوۃ دے دینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے (التحفہ۔ فع)۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ ولا تدفع الی بنی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے بنو ہاشم کو۔ ف پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جس میں سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالۃ الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنو ہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا لوگوں کا دھوون دان کے میل کچیل کو اور اس کے عوض دیا تم کو پانچویں کا پانچواں۔ ف یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہوں گے اور ایک حصہ رہا اس کے پھر پانچ حصے کرکے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ پھر کافی استدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ (کما فی صحیح مسلم)۔

اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہاروں میں سے ایک چھوہارا منہ میں ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کخ کخ تھوک دے تجھے نہیں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تم کو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھوون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ (رواہ الطبرانی)۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں پایا گیا جو عبارت مصنف میں ہے۔ ایضاح میں ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ مع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ ف کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور وقف بھی جائز ہیں۔ (الذخیرہ)۔ اسی طرح مبسوط میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقاف کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکرخی والمنفید میں کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہیں کہ وقف میں بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان

ہوا ہو اور مختصر کرخی میں ہے کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تونگروں کے حکم میں ہیں
مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ مبسوط میں ہے (کمافی الفتح)۔ بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوٰۃ اور صدقہ واجب
مانند فطرہ و کفارات و نذر کے بنو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ھھنا کالماء۔ کیونکہ
مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث میں دھووَن کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ
موجود ہے اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضو کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہو
جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ یتدنس باسقاط الفرض۔ میل گھلا ہوا ہو جائے گا فرض ساقط ہونے
سے۔ ف۔ یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اس کا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ
ناقص حواس کو ادراک نہ کریں۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ ان کی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما
التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے۔ حتیٰ کہ جس
شخص کو غسل و وضو دونوں موجود ہیں پھر ٹھنڈک کے لیے اس نے پانی کے تغار میں اپنا منہ و ہاتھ و پاؤں
ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا
وہ بنو ہاشم کو روا ہے۔ بالجملہ صدقہ نفل ان کو بالاجماع جائز ہے۔

اب رہا یہ کلام کہ حدیث خمس الخمس کے ذریعہ سے فقرائے بنو ہاشم پر کفایت زمانی تھی اور بعد وفات
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے
کہ بنو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب
وہ ساقط ہو گیا تو ان کے لیے زکوٰۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس
زمانہ میں یہاں فقیہ مفتی کو اسی پر فتوی دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر بنو ہاشم کون لوگ
رکھے گئے ہیں تو فرمایا۔ ھم آل علی۔ وے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ
حضرت سیدۃ النساء فاطمۃ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور بنو ہاشم میں خود حضرت
علیؓ بھی داخل ہیں۔ و آل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباسؓ کے۔ و آل جعفرؓ
و اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفرؓ کے۔ و آل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ و آل الحارث
بن عبد المطلب۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم
شمار ہے۔ ومو الیھم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے
بدرجہ اولیٰ۔ اما ھولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ فلانھم ینسبون الی ہاشم بن عبد مناف۔
اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ و نسبۃ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب
ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ واما موالیھم۔ اور رہے ان کے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما روے
تو اس وجہ سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کے ایک مولی نے۔ ف۔ جن کا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر
عامل کیا اس نے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھ کو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے
کہا کہ نہیں جب تک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لوں۔ پس سالہ اتحل لی الصدقۃ۔

ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہرا یہی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اسی غرض سے جاؤں۔ فقال لا انت مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولی ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایت میں فقال مولی القوم من انفسھم وانا لا تحل لنا الصدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے۔ (رواہ ابوداود والترمذی والنسائی واحمد والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ملخص۔

الحاصل بنوہاشم کے موالی کو بھی مثل بنوہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور بنوہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس وجعفر وعقیل وحارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض بنوہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابولہب ہے حتی کہ ابولہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اس کو صدقہ حلال ہے جیسا کہ شیخ ابونصر واسبیجابیؒ نے بیان کیا ہے سوائے بنوہاشم کے بنوالمطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے، خلافاللشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولی تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنوہاشم کے موالی میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی میں حکم رہے گی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا۔ برخلاف اس کے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث توخذ منہ الجزیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائے گا۔ ف۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں۔ ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ ف۔ اور بنوہاشم کے آزاد کئے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا۔ والالحاق بالمولی بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ ف۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جس میں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں حکم رکھی جائے گی۔ وقد خص الصدقۃ۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ ف۔ یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو اس کے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابوحنیفۃ ومحمد اذا دفع الزکوۃ الی رجل یظنہ فقیرا۔ امام ابوحنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوۃ ایک آدمی کو دے دی درحالیکہ وہ اس کو فقیر گمان کرتا ہے۔ ف۔ یعنی ایسا فقیر جس کو زکوۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انہ غنی او ھاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔ ف۔ یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لے کر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انہ ابوہ او ابنہ۔ یا مزکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کھلا کہ جس کو دی وہ اس کا باپ ہے یا اس کا بیٹا ہے۔ ف۔ بالجملہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا مصرف جان کر کے زکوۃ دے دی حالانکہ مصداقاً اس کو زکوۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادۃ علیہ۔ تو مزکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابویوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابویوسف نے کہا کہ مزکی پر اعادہ زکوۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی ایک روایت ابوحنیفہؒ سے اور قول سفیان ثوری وشافعی ہے۔ ع۔ لظھور خطائہ بیقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطاء کے بالیقین۔ وامکان الوقوف علی ھذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن

ہونے کے ان چیزوں پر۔ ف۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہوگیا تو یقین ہوگیا کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً للہ کسی ایسے مسلمان کو جس میں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی نہیں گئے۔ وصار کالاوانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف و کپڑوں کے ہوگیا۔ ف۔ یعنی پانی کے ظروف بعض نجس و بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اس سے وضو کرکے نماز پڑھے پھر اگر اس کے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک و نجس کپڑے مختلط ہوگئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے کے واسطے بہر صورت تحری کرکے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جس پر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ م ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوٰۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ کا اعادہ کرے گا ولیکن جو دے چکا واپس نہ لے گا اور جس نے لیا اگر اس کو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک اس کو حلال ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔ مفع۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ ولهما حديث معن بن يزيد۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معن بن یزید ہے۔ ف۔ جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیاں نکالیں کہ ان کو صدقہ کرے پس ان کو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لے کر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ میں نے تیری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فانه عليه السلام قال فيه۔ تو آپ نے اس معاملہ میں فرمایا کہ يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت اے یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور اے معن تیرے واسطے یہ اشرفیاں ہیں جو تو نے لیں۔ ف۔ اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقة۔ حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ ف۔ وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معنؓ اشرفیوں کو لے کر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے۔ دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت بکلمہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جائز ہوا۔ ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع۔ اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع۔ ف۔ کیونکہ اس میں حرج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کی جاوے۔ فتبنى الامر فيها على ما يقع عنده۔ تو بنائے کار ان چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اس کے نزدیک واقع ہو۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر اس کے نزدیک یہ اجتہاد

لہ اور محتاجی کی چیزوں پر واقف ہونا ممکن ہے تو حکم ادائے زکوٰۃ کا ان چیزوں کی محتاجی کے درحقیقت موجود ہونے پر متعلق ہوگا پس لازم ہے کہ جب یہ چیزیں حقیقتاً نہ ہوں تو زکوٰۃ ادا نہ ہو بخلاف اس کے جب قبلہ مشتبہ ہو کہ اس پر حقیقتاً واقف ہونا درست ممکن نہیں تو جس طرف تحری سے پڑھ لے ادا ہو جائے گی۔ کذا تحریر الفقیر فاحفظہ ۱۲

واقع ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی۔ کما اذا اشتبهت علیه القبلة۔ جیسے اس صورت میں کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہوجاوے۔ ف۔ تو چونکہ بنائے کار اس میں اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جدھر تحری واقع ہوگئی اس طرف نماز ادا ہوجائے گی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اس نے ٹھیک جہت نہیں پائی۔ اسی طرح زکوۃ ادا ہوگئی اگرچہ کھلا کہ اس کی رائے میں چوک ہوئی اور جس کو مال دیا وہ حقیقتاً محتاج یا مصرف نہ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہئے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزکی کے گمان پر ہے تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اس کے پڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اس کا محتاج فقیر ہونا معلوم ہوسکتا ہے اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے امام ابویوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ ان پر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجوہ سے ہوتی ہے ان سے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادائے زکوۃ میں لازم ہے۔ اور ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو نماز ہوجائے گی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بنائے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابوحنیفہؒ سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحساناً امامؒ کے نزدیک زکوۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اس میں حرج عارض ہے اس لیے کہ مکرر سہ کرر اعادہ میں اس کے مال پر قدر فرض سے زائد نوبت پہونچے گی اور یہ شرع میں مسموع نہیں ہے اور یہ تحقیق نفیس ہے کہ سوائے اس ترجمہ کے شرح میں نہیں ملے گی فاللہ تعالیٰ اعلم م۔

وعن ابی حنیفة فی غیر الغنی۔ اور امام ابوحنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ ف۔ یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہے۔ انه لا یجزیه۔ مروی ہوا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہے۔ اور یہ روایت نوادر ہے۔ والظاهر هو الاول۔ اور ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہے۔ ف۔ یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگئی جب کہ اس نے غالب گمان میں مصرف جان کر دی۔ وهذا اذا تحری ودفع وفی اکبر رایه انه مصرف۔ یہ حکم تو اس وقت تھا کہ اس نے دل تحری کی اور مال دیا اس حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں یہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا محل ہے۔ باقی رہیں اس کے خلاف دو صورتیں تو فرمایا۔ اما اذا شك ولم یتحر۔ رہا جب کہ اس نے شک کیا اور تحری نہ کی۔ ف۔ یعنی شک ہوا کہ مصرف ہے یا نہیں اور اس وقت چاہئے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا۔ او تحری فدفع وفی اکبر رایه انه لیس بمصرف لا یجزیه۔ یا اس نے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے پھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری ادل بدل گئی تھی تو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ الا اذا علم انه فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے

اس کو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ ف۔ یعنی جس وقت اس نے مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن اگر اس کے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہو گئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اس کا گمان غلط تھا اور اس نے ادائے زکوٰۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ھوالصحیح یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اس کی ایک جانب ٹھہری مگر اس نے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہی جہت جس طرف ٹھہری تحری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اس پر کفر کا خوف ہے اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہ ہو پھر جب معلوم ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی (کذا فی الفتح)۔ مجھ شاید یہ کہ مقصود زکوٰۃ وصول مال بفقراء ہے اور دینے والے کو ثواب پس جب اس نے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا۔ م۔ ولو دفع الی شخص۔ اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دے دے۔ ف۔ یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔ ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ۔ پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اس کا غلام یا اس کا مکاتب تھا۔ لا یجزیہ۔ تو اس کی زکوٰۃ ہذا ادا نہ ہوئی۔ ف۔ مکاتب بھی اس کا غلام ہے مگر کمائی کا خود مختار ہے تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہے جس کی کمائی مولی کی ملک ہے جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنے محض مملوک۔ (کما فی شرح الطحاوی۔ ع)۔ لانعدام التملیک۔ بوجہ تملیک معدوم ہونے کے۔ ف۔ یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اھلیۃ الملک۔ بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ ف۔ یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اس کی کمائی کا مالک اس کا مولی ہوتا ہے تو تملیک نہ ہوئی۔ وھوالرکن علی مامر۔ حالانکہ تملیک رکن ہے چنانچہ گذرا۔ ف۔ اور مکاتب میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہے کیونکہ مولی نے اس کو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اس کے یہی معنی ہوئے کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہے پھر اس نے احسان کر کے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت سے مولی مالک ہے تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہے۔ فافہم۔ م۔ ولا یجوز دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف۔ خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من ای مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف۔ پس جس کے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تونگر ہے۔ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی حاجت سے فاضل ہو۔ ف۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں۔ وانما النماء شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تونگر ہے کہ اس کو زکوٰۃ دینی جائز نہیں ہے۔ حتی کہ اگر دو سو درم کی کتابیں ہوں جن کی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح میں ہے تو اس کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (القاضی خاں)۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب

کے دیوان وکتب نحو صرف وغیرہ ہوں۔ (محیط السرخسی)۔ اگر دوکانیں ومکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین
ہزار درم وغیرہ ہوں مگر ان کی آمدنی اس کو مع عیال کے کافی نہ ہو تو امام محمدؒ کے قول میں اس کو زکوۃ دینا جائز
ہے یوں ہی جب زمین اس قدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اس
کو زکوۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع وجواہر ہوں تو نہیں جائز ہے۔ اس کا میعادی قرضہ دوسرے پر ہے اور
فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوۃ سے لینا جائز ہے۔ اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو پس اگر
قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول میں اس کو زکوۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہے۔ اور اگر
قرضدار تونگر ومقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اس کو قاضی پاس لے
جاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اس کو زکوۃ لینا جائز ہے (القاضیخان)۔ مکان ہے
جس میں رہتا ہے تو اس کو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ (الزاہدی)۔ ہزار درم مال وہزار درم اس
پر قرضہ اور دس ہزار کا مکان وخادم اثاث البیت ہے تو بھی اس کو صدقہ لینا جائز ہے۔ (المبسوط) پس علم
جواز اس کو جو دو سو درم یا اس قدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعها
الی من یملك اقل من ذلك۔ اور زکوۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر
نصاب فاضل سے کم اس کے پاس فاضل ہو اگرچہ کس بہت کم ہو۔ امام احمدؒ وثوریؒ واسحقؒ وغیرہ کے نزدیک
نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے لوگوں سے سوال کیا درحالیکہ اس کے پاس اس قدر ہے جو اس
کو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آوے گا کہ اس کا سوال اس کے چہرہ پر خموش یا خدوش
یا کدوح ہوگا۔ (رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی)۔ جواب یہ کہ اول تو اس کی اسناد میں حکیم بن جبیر راوی
ضعیف ہے لہٰذا اس روایت کو یحییٰ بن معین ونسائیؒ ودارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اس میں
سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اس کو
سوال حرام ہے اور یہاں کلام یہ کہ اگر اس کو زکوۃ دی جاوے تو جائز ہے۔ وان کان صحیحا مکتسبا۔ اگرچہ
وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعی۔ ع۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اس وجہ سے کہ
یہ شخص فقیر ہے۔ ف۔ غنی نہیں ہے۔ والفقراء هم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوۃ کے مصارف
ہیں۔ ف۔ کسی قسم کے محتاج ہوں۔ ولان حقیقة الحاجة لا یوقف علیها۔ اور اس وجہ سے کہ حقیقت
احتیاج پر توقف نہیں ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو
اس کو دینے سے زکوۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج دریافت کرنے میں سخت حرج ومشقت لاحق ہوتی۔
فادیر الحکم علی دلیلها۔ تو دوران کیا گیا حکم اس کی دلیل پر۔ ف۔ یعنی حکم کا مدار اس پر ہوا کہ جس میں حاجت
مندی کی دلیل ہو اس کو دے دو۔ وهو فقد النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ ف۔
کیونکہ جس کے پاس نصاب ہے اس کو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جس کے پاس نصاب مفقود ہے وہ
محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اس کو حقیقت میں احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے نہیں ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ
جانتا ہے۔ طالب علم جب علم میں مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اس کو نفع حاصل ہونے کی امید ہے تو
اس کو زکوۃ حلال ہے۔ مع ت۔ ویکره ان یدفع الی واحد مائتی درهم فصاعدا۔ اور مکروہ ہے کہ

ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دے دے۔ ف۔ جب کہ وہ قرضدار نہ ہو یا عیال دار نہ ہو کہ بعد ادائے قرض و تقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہیں۔ (المبسوط مع)۔ وان دفع جاز۔ اور اگر دے دیئے تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفرؒ لا یجوز لان الغناء۔ اور زفرؒ نے کہا کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ ف۔ یعنی جس شخص کو دوسو درم دیئے جاتے ہیں اس کا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن و متصل اداء واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادائے زکوٰۃ تونگر کو پایا گیا۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ادا کرنے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہو گیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہوگا۔ ف۔ اور ساتھ ہی معاً نہیں ہو سکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ یکرہ لقرب الغنی منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تونگری کے اولاد سے۔ ف۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تونگری فقیر سے قریب تھی۔ کمن صلی وبقربہ نجاسۃ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اس کے قرب میں نجاست ہے۔ ف۔ تو نماز جائز ہوتی مگر کراہت ہے۔ ف۔ اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال و دولت تونگری ایک قسم کی نجاست ہے۔ پھر بہت کی بھی نہ چاہیئے۔ قال وان یغنی بہا انسانا احب الی۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے ف۔ مستغنی کرنے سے غنی و تونگر کر دینا مراد نہیں بلکہ۔ معناہ الاغناء عن السوال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ ف۔ یعنی ایک یوم کا روزینہ دینا۔ مفع۔ لان الاغناء مطلقاً مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکروہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہے زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ ف۔ اور جو کرنا چاہیئے یہ ہے کہ انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم۔ ہر فریق کا صدقہ انھیں میں بانٹا جاوے۔ ف۔ اور یہی قول الشافعی ہے۔ لما روینا من حدیث معاذؓ۔ بدلیل حدیث معاذؓ کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی قولہ توخذ من اغنیائہم وترد الی فقرائہم۔ اس سے ظاہر ہے کہ انھیں کے فقیروں میں تقسیم ہو۔ وفیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اس میں حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر فریق تونگروں کی زکوٰۃ جب انھیں کے ہمسایہ فقیروں کو دی گئی تو ایک ثواب ادائے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی ارجح ہے اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے۔ الا ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ۔ مگر آنکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ ف۔ جو محتاج اور دوسرے شہر میں ہیں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا۔ او الی قوم ہم احوج من اہل بلدہ۔ یا ایسے قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہر والے فقراء سے زیادہ محتاج ہیں۔ ف۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ کیونکہ اس میں یا صلۂ رحم ہے۔ ف۔ جب کہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت حق جوار کے اشرف ہے۔ او زیادۃ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہے۔ ف۔ جب کہ زیادہ حاجت مند کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م فع۔ اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ (السراج ھ)۔ پھر جس صورت میں کراہت ہے وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہٰذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیرہم اجزاہ۔ یعنی اگر اہل قرابت و احوج کے سوائے دوسروں

کی طرف منتقل کرکے دے گیا تو بھی زکوۃ ادا ہو گئی۔ ف۔ اس پر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروھا۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم۔ کیونکہ زکوۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہیں بنص قرآن۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو پہونچاوے ادا ہو جاوے گی۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔

عید میں محتاج اقرباء کے لڑکوں کو زکوۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بعض کو زکوۃ دے جس کا شوہر اس کا مہر بروقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ع۔ ملحقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولی ہے۔ واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتی کہ اگر اس کے مثل دوسرے فقیر کو دے دیا تو نذر ادا ہو گئی اور اگر مثلاً چار من گیہوں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر ان کی قیمت دے دی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دے دے اس کو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری و گھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوۃ دوں پھر ملا تو اس پر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہیں حالانکہ مال صرف سو ہیں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال ساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دوں گا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اس وقت پچاس ہی ہوں تو جب باقی پاوے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ اور جب پیوں تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر۔ فقرائے مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیروں کو دے دی تو جائز ہے جیسے مکہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہو گئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ فتام۔

باب صدقۃ الفطر

(باب صدقۃ الفطر کے بیان میں)

یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربیؒ یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نوویؒ نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزوں تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ معتبر بچہ کی طرف سے ہونے

کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جس پر روزہ نہیں۔ حالانکہ دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ ہو العلیم الحکیم۔م۔ دنی الغنی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ کے ازراہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ ازراہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم۔ کمافی المحیط۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ الشمنی۔د۔ یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے فارغ ہوکر باہم بخوشی ملیں۔م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیئے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم کمیت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چہارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت وجوب ووقت استحباب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جس کو دینا چاہیئے دے دے۔ اور سبب شرعیت روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام ہے پس جس نے اس کو قبل نماز کے ادا کردیا تو وہ زکوۃ مقبول ہے اور جس نے بعد نماز دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ دارقطنی نے روایت کرکے کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی مجروح نہیں ہے۔ ت۔

قال صدقۃ الفطر واجبۃ علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا عن مسکنہ وثیابہ واثاثہ وفرسہ وسلاحہ وعبیدہ۔ صدقۃ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار نصاب کا جو کہ فاضل ہو اس کے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و ہتھیار و خدمتی غلاموں سے بڑے یعنی یہ چیزیں جو آدمی کی حاجت وضرورت میں کار آمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ شرعی تونگر ہو جس کو زکوۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو۔ پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ اما وجوبہا فلقولہ علیہ السلام فی خطبۃ ادوا عن کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر۔ پس اس کا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں (جو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا عبدالرزاق بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبہ بن صعیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبہ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ ف۔ کہا گیا کہ عدوی منسوب بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبہ کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الضریرؒ نے کہا کہ اسم عذری کا نقطہ رہ گیا ہے۔مع۔ یہی صحیح ہے۔ سف۔ میں کہتا ہوں کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہیں۔م۔ یہ حدیث ابوداؤد و عبدالرزاق و دارقطنی نے روایت کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوۃ فطر رمضان سے لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانوں میں سے (رواہ البخاری ومسلم)۔ اور دوسری روایت میں ابن عمرؓ نے کہا کہ پھر لوگوں نے اس کے عدل میں نصف صاع

حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اماموں کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباسؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر وکبیر آزاد ومملوک پر الخ۔ (رواہ الحاکم وصححہ)۔ بالجملہ یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغہ امر اور بعض میں لفظ فرض وبعض میں حق واجب وارد ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ ومثلہ تثبت الوجوب۔ اور اس کے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہے۔ ف۔ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ ف۔ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت میں شبہہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض متاخرین وظاہریہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہؓ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہم کو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر دیا کرتے ہیں۔ (رواہ النسائیؒ وابن ماجہ والحاکم)۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے۔ چنانچہ قولہ یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو الآیہ اور مانند اس کے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وان کی قوم کو کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباسؓ کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال فتح مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اس کا حکم ہے۔ (المترجم)۔ پھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزادی واسلام وتونگری شرط ہے۔ وشرط الحریۃ لتحقق التملیک۔ اور شرط آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کہاں سے مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات وعیال کے اپنے غلاموں کا بھی واجب ہے۔ والاسلام لیقع قربۃ۔ اور شرط اسلام اس کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لاصدقۃ الاعن ظہر غنی۔ اور شرط فراخ دستی یعنی تونگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لاصدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ مگر تونگری سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جس کو تو اپنی پرورش میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جس کو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اس کو مختصر معلق ذکر کیا اور اخیر جملے کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی عیال کی پرورش میں واجب صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر ان کے اس قول میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے وعیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔ اور وجہ حجت یہ کہ اس قدر سے وہ غنی نہ ہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا

جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی کیفیت پر وقوف ممکن نہیں تو تونگری کا مدار صرف شرع دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔ وقدر الیسار بنصاب لتقدر الغناء فی الشرع به فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی و تونگری کا ہر قسم کے نصاب سے ساتھ کیونکہ شرع میں تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے در حالیکہ یہ نصاب فاضل ہو اشیائے مذکورہ سے۔ ف یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی مملوک۔ یعنی ضروری حاجتوں سے زائد ہو۔ لانها مستحقة بالحاجة الاصلية۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف یعنی ایسی چیزیں ہیں کہ گویا ان کو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجة الاصلية کالمعدوم۔ اور جو نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غنا کے مرتبہ پر ہے۔ ولا يشترط فيه النمو۔ اور اس نصاب میں نمو شرط نہیں ہے۔ ف یعنی اگر نمو ہو خواہ خلقی جیسے سونا چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ ہو تو تونگری میں مضر نہیں۔ ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب الاضحية والفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔

ف پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکوں میں ہر راس کی طرف سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ يخرج ذلك عن نفسه۔ نکالے اس صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحديث ابن عمر رضی الله عنهما قال فرض رسول الله صلی الله علیه وسلم زکوة الفطر۔ من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير علی کل حر وعبد۔ ذکر او انثی۔ من المسلمين۔ ف ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنے والے کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ ويخرج عن اولاده الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس يمونه ويلی عليه۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس[ع] ہے کہ اس کو روزینہ دینا اور اس پر تولی ہے۔ ف راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانها تضاف اليه۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ يقال زکوة الراس۔ کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس۔ ف یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف جانب راس ہے۔ وهی امارة السببية۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے ف جس سے دلالت ہوئی کہ راس اس کا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقہ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اس کا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافة الی الفطر باعتبار انه وقتها.

ع یعنی فرد ہی ۱۲

کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اس کے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوائے اس کے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اس کو راس کی طرف مضاف کر دیا۔ ولھذا اتتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہونے سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ ف۔ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تونگر کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوۃ الراس اس پر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی، اس وہم کو دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس ہے۔ ف۔ اور باعث اس میں یہ کہ۔ وھو یمونہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تونگر اس کی مونث کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا اور اس پر متولی ہے۔ ف۔ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائے گا۔ فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائے گا راس تونگر کے ساتھ میں ماھو فی معناہ۔ ہر وہ جو اس کے معنی میں ہو۔ ف۔ یعنی ہر وہ راس جس کو یہ روزینہ دیتا ہو اور ان پر ولی ہو۔ کاولادہ الصغار۔ جیسے اس کے نابالغ اولاد۔ ف۔ لڑکے و لڑکیاں۔ لانہ یمونھم ویلی علیھم۔ کیونکہ یہ تونگر ہی ان کو روزینہ دیتا اور ان پر ولی ہے۔ ف۔ جیسے اپنی راس پر ہے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے بوجہ مونت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جن پر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہوں گے اور ان میں ہر راس کا صدقہ بھی یہی ادا کرے گا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہؓ میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر۔ وارد ہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد یہی کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ مولی اس کی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اس کی مونث و ولایت میں نہ ہو حتی کہ غیروں اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ ممن تمونون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث میں سے انھیں کی طرف سے جو تمہارے مونث میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر ان کا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالی کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو بالاجماع اس کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ مع۔ اگر وہم ہو کہ فعل ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اس کا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اس کی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہیں کیونکہ ولایت و مونت

کا مجموعہ و تمامی ندارد ہے چنانچہ آتا ہے۔م۔ دادا کی پرورش میں اس کی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں ان کی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ (قاضی خاں)۔ اور روایۃ الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔ بف۔ ومما لیکہ۔ اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ ف اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب نہ ہوں۔ لقیام المؤنۃ والولایۃ۔ بوجہ قائم ہونے مؤنت و ولایت کے۔ ف سرجیؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت تامہ اور مؤنت تامہ دونوں مل کر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور ممالیک میں موجود ہیں۔ وھذا۔ اور یہ حکم ف مملوکوں میں۔ اذا کانوا للخدمۃ۔ اس وقت کہ ممالیک خدمت ہوں۔ ف نہ ممالیک تجارت چنانچہ آوے گا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولا مال للصغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہ ہو۔ ف مثلاً انہوں نے اپنی نانی یا ماں وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لھم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ ف جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ یودی من مالھم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے ان کے مال سے نزدیک ابوحنیفہ و ابویوسف کے۔ ف اور ان کی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اُسکا وصی یا دادا یا اُسکا وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافا لمحمد۔ بخلاف قول امام محمدؒ کے۔ ف کہ ان کے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفرؒ و شافعیؒ واحمد و اسحق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اس پر زکوۃ نہیں ہے۔مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ۔ کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ ف چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عن تمونون۔ یعنی ان کی طرف سے دو جن کی مؤنت اٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ۔ ف اور نفقہ صغار کا باپ پر اس وقت کہ صغار کا خود مال نہ ہو اور اگر ہو تو انہی کے مال سے اس کا نفقہ ہے۔

فرع اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اس وقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت و۔ ولا یودی عن زوجتہ۔ اور مرد تونگر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ ف یعنی اس پر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری و ظاہر یہ و ابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ لقصور فی الولایۃ والمؤنۃ۔ بوجہ قصور کے ولایت مؤنت میں۔ ف یعنی شوہر کی ولایت اس پر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانہ لا یلیھا فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سوائے حقوق نکاح میں۔ ف پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہ ہوئی۔ ولا یمونھا فی غیر الرواتب۔ اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہیں اٹھاتا سوائے رواتب میں۔ ف یعنی جو امور کہ نان نفقہ و سکنی کی راتبہ ہیں ان کے سوائے میں اس کی مؤنت اٹھانا شوہر پر لازم نہیں۔ کالمداواۃ۔ جیسے دوا کرنا۔ ف جب کہ زوجہ بیمار پڑے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہے تو معلوم ہوا کہ مؤنت بھی پوری لازم نہیں اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مؤنت ہے۔ ابن المنذر مالکیؒ نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہ ہوئی تو بالاجماع اس کا صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف

کیا کہ صدقہ اس کا شوہر پر ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں یہ صدقہ ہر مذکر و مؤنث پر ثبوت ہوا اور اس کے خلاف کچھ ثبوت نہیں تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے۔ مع۔ ولا عن اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ وان کانوا فی عیالہ۔ اگرچہ بالغ اولاد اس کے عیال میں ہوں۔ ف۔ مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہوں کہ باپ ہی ان کی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر ان کا صدقۃ الفطر لازم نہیں۔ لانعدام الولایۃ۔ کیونکہ ولایت منعدم ہے۔ ف۔ اس لیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہیں۔ ولوادی عنھم اوعن زوجتہ بغیر امرھم اجزاھم استحسانا۔ اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر ان کے حکم کے تو استحساناً ان کی طرف سے ادا ہو گیا۔ ف۔ اسی پر فتوی ہے۔ (القاضیخاں)۔ لثبوت الاذن عادۃ۔ کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہے۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو جیسے زکوۃ بغیر حکم جائز نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہے کہ اولاد بالغین اس کے عیال میں ہوں یا نہ ہوں ان کی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہے ولیکن جامع الرموز میں محیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہے کہ یہ[1] لوگ اس کے عیال میں ہوں۔ د۔ ہندیہ میں محیط سے نقل کیا کہ نہیں جائز ہے کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدون اس کے حکم کے دیوے۔ فافہم۔ اجداد[2] و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے۔ (التبیین) اور نہ باپ[3] مال سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (الجوہرہ)۔ اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (القاضیخاں)۔ ولا یخرج عن مکاتبہ۔ اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔ لعدم الولایۃ۔ بوجہ ولایت نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہے۔ ولا المکاتب عن نفسہ۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے لفقرہ۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ ف۔ کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہے بلکہ اس کو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہیں ہے۔ وفی المدبر۔ اور مدبر غلام یا باندی میں۔ وام الولد۔ اور ام الولد باندی میں۔ ولایۃ المولی ثابتۃ۔ مولی کی ولایت پوری ثابت ہے۔ فیخرج عنھما۔ تو مولی ان دونوں کی طرف سے نکالے گا۔ ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ۔ اور ایسے مملوکوں غلاموں و باندیوں کی طرف سے نہیں نکالے گا جو تجارت کے واسطے ہیں۔ ف۔ کیونکہ ان میں زکوۃ واجب ہے۔ خلافا للشافعی فان عندہ وجوبھا علی العبد ووجوب الزکوۃ علی المولی فلا تنافیہ۔ بخلاف قول شافعیؒ کے (کہ ان کے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے)۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہے اور وجوب زکوۃ کا مولی پر ہوتا ہے تو صدقہ و زکوۃ میں باہم منافات نہیں ہے۔ ف۔ اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعیؒ کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اس کی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت میں ان کی زکوۃ مولی پر ہے اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہے۔ تو دونوں قسم کی زکوۃ ان میں جمع نہ ہوئی۔ لیکن

---

[1] کھانے در پینے میں ساتھ ہوں ۱۲ [2] یعنی اجداد۔ دادا و نانا اگرچہ اعلیٰ ہوں جدات دادی نانی اگرچہ اعلیٰ ہو۔ نوافل پوتے پر پوتے و نواسے مذکر و مؤنث ۱۲

مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا۔ وعندنا وجوبها علی المولی بسببه۔ اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے کالزکوۃ جیسے زکوۃ مولی پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہے۔ ف۔ پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے صدقہ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودی الی الثناء۔ پس یہ موردی ہو طرف مکرر کے۔ ف۔ حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قول علیہ السلام لا ثنی فی الصدقة۔ یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائے گا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کے واسطے عیال نہیں کئے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ م ع۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں۔ ف۔ یا زیادہ شرکاء ہوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ (المبسوط ع)۔ لا فطرة علی واحد منهما۔ تو اس کا صدقۃ الفطر دونوں شرکاء میں سے کسی پر نہیں ہے۔ لقصور الولایة والمونة فی کل واحد منهما۔ بوجہ ناقص ہونے ولایت ومؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ ف۔ اس میں مالک وشافعی واحمد کا خلاف ہے ان کے نزدیک ہر ایک پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وکذا العبید بین اثنین۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں۔ عند ابی حنیفة رح یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منهما ما یخصه من الرؤس دون الاشقاص۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اس کا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اس کے واسطے خاص ہو نہ اشقاص میں سے۔ ف۔ اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا وپارہ۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر جتنی راس کامل ہو جاویں ان کا صدقہ دے اور جو ٹکڑا رہے اس کا نہیں۔ مثال اس کی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ نصف ہوئے تو اس کے دو غلام ونصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے (العنایہ)۔ بناء علی انه لا یری قسمة الرقیق وهما یریانها۔ یہ اختلاف اس بناء پر کہ ابوحنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین اس کو جائز دیکھتے ہیں۔ ف۔ یہ اصل تو متقرر ہے لیکن قول ابویوسف یہاں موافق ابوحنیفہ رح ہے چنانچہ مبسوط میں ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابوحنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ فطر واجب نہیں اور امام احمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اس کے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص مل کر کامل ہو جاوے اور قول ابویوسف رح مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور ان کا عذر یہاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار تو نیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اس کا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتی کہ جس میں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اس کا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ بھی واجب نہیں ہے۔ (العنایہ)۔ وقیل هو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ ف۔ کسی امام کے نزدیک صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں۔ لانه لا یجتمع النصب قبل القسمة۔ کیونکہ بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے۔ فلم تتم الرقبة لکل واحد منهما۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی

رقیہ پورا نہ ہوگا۔ ف۔ تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویودی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لا طلاق مارویناہ۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث ثعلبہؓ میں ادوا عن کل حر وعبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو ہر جس کی مونت کا ملہ اور ولایت تامہ رکھتا ہو اس کی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو۔ پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہوئے جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔

ولقولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عباس ادوا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ ف۔ دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اس کا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ وضاع کہا گیا اور ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں داخل کیا۔ مفع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اھلہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مونت وولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔ ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہ ہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ تین دلائل کے دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم وکافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق ومقید کبھی واحد ہو جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت وتقرب ہے۔ وھو لیس من اھلہ۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اس پر صدقہ واجب کبھی نہ ہوگا۔

ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اس کا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس وجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع۔ قال محمد ومن باع عبدا واحدھما بالخیار۔ امام محمد نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو حنیفہؒ تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جائز تین روز کا ہے۔ ففطر نہ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جس کا وہ

ہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ۔ معناہ انہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گذرا اور ابھی خیار باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اس کا صدقہ نہ دے گا مگر ساقط نہ ہو گا بلکہ بعد اس کے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جس کو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے۔ فاحفظ۔ وقال زفرؒ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اس کا صدقہ ہو گا۔ علی من لہ الخیار۔ اس شخص پر جس کے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے ف۔ حتی کہ وہ اجازت دے دے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من لہ الملک۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس کا صدقہ اس پر ہو گا جس کے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایہ۔ اور یوں ہی شرح الجامع و قاضیخاں وغیرہ میں نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینیؒ نے تتمہ و تعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں یوم الفطر آیا تو اس کا فطرہ اس پر جس کی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر ہے اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جس کا ہو جاوے۔ (انتہی)۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانہ من وظائفہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کالنفقۃ۔ جیسے نفقہ۔ ف۔ یعنی غلام کا نفقہ اس پر جو اس کا مالک ہو۔ ولنا ان الملک موقوف لانہ لو رد یعود الی ملک البائع ولو اجیز تثبت الملک للمشتری من وقت العقد فیتوقف ماینبنی علیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع رد کی گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آوے گا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اس کے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت یہ کہ مصنفؒ نے اس کو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اس کا جواب یہی کہ ولایت نامہ دموت نامہ پر جو یہاں بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف النفقۃ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانہا للحاجۃ الناجزۃ۔ کیونکہ نفقہ کو حاجت ناجزہ۔ ف۔ یعنی فی الحال نازل حاجت کی جہت سے ہے۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ ف۔ بلکہ وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہو گا۔ والزکوٰۃ التجارۃ علی ہذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خریدا اور مدت خیار میں سال زکوٰۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی زکوٰۃ ابھی متوقف ہے آخر جس کا ہو جاوے اُسی پر ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بھی جس کی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار میں۔

فصل فی مقدار الواجب ووقتہ

(فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان میں)۔ الفطرۃ نصف صاع

من بر او دقیق او سویق او زبیب۔ صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہوں یا اس کے آٹے یا اس کے ستو کا یا مویز کا۔ ف۔ علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہوں کے ہے کہ اس کا نصف صاع جائز ہے۔ او صاع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھوہارے یا جو کا۔ ف۔ اس سب میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوائے زبیب کے۔ وقالا الزبیب بمنزلۃ الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہے۔ ف۔ حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ بھی ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ ف۔ صدر الاسلام ابوالیسرؒ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مف۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ مف۔ والاول روایۃ الجامع الصغیر۔ اور اول (یعنی زبیب سے نصف صاع) روایت جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس پر فتویٰ نہیں اور نہ اس کی تصحیح صریحی ہے۔ م۔

وقال الشافعیؒ من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج ذلک علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل حدیث ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم اس کو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں۔ ف۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوٰۃ الفطر کو ہر صغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اس کو برابر نکالتے رہتے یہاں تک کہ ہمارے یہاں آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بتحدیج یا عمرہ کے پس منجملہ اس کے جو لوگوں سے کلام کیا منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گیہوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اس کو اختیار کر لیا۔ ابوسعیدؓ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤں گا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ (رواہ السنۃ فی صحاحہم)۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے تو گیہوں و اس کے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث ثعلبہؓ۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شھاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم او بیومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیرا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا قمح درمیان دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابوسعیدؓ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا۔ اور حدیث اول میں جو ابوسعیدؓ نے کہا کہ لوگوں نے اس کو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے۔ مغ۔ وھو مذھب جماعۃ من الصحابۃ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ف۔ ازاں جملہ عبداللہ بن مسعود و جابر و ابوہریرہ و عبداللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ

واسماء بنت الصدیق ۔ ع ۔ وفیہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ ف۔ حضرت ابوبکر چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃؒ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی حضرت ابوبکرؓ نے صدقۃ الفطر دو مد گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابوقلابہؒ نے ابوبکرؓ کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح وحجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں بکثرت ہوگئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ (رواہ ابوداؤد والنسائی مع۔)۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمرؓ و دیگر صحابہؓ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابوسعیدؓ نے جو اس کو معاویہؓ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہؓ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہؓ نے منبر پر کلام کیا اور اس کو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہوگیا۔ حضرت عثمانؓ چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو مد نکالو۔ (رواہ الطحاوی)۔ اور اس کی اسناد موصول ہے۔ کما اقرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم وجہہ چنانچہ عبدالرزاق نے بالاسناد نصف صاع گیہوں و ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا۔ وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کیا یعنی حدیث ابوسعیدؓ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ ف۔ یعنی گیہوں نصف صاع واجب اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید ابوسعیدؓ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اس وقت میسر تھا پھر گیہوں وغیرہ میسر آئے اور ابوسعیدؓ کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہؓ نے غیر منصوص چیز میں بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابوسعیدؓ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے پھر دیگر صحابہؓ نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا ان کو حدیث ثعلبہؓ مل گئی ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جن میں گیہوں میسر آتے تھے گیہوں سے نصف صاع منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہؓ میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہے جن کے نام عینیؒ نے لکھے ہیں۔ اور عنقریب ہم لاویں گے۔ اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ شیخ ہندیؒ نے جو دراسات اللبیب میں نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہؓ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہٰذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو بتلخیص یہاں ترجمہ کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہوں سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر جواب دے کر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابوسعید خدری بروایت صحاح الستہ جس سے وجہ استدلال یہ کہ ایک تو طعام سے متبادر گیہوں و دوسرے اس پر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہ گیا۔ سوم یہ کہ ابوسعیدؓ نے گیہوں سے

نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤں گا جیسے نکالتا تھا تو معلوم ہوا کہ گیہوں سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایۃ الحاکم میں صاع من حنطۃ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض بن عبداللہ نے حدیث الفطرہ از ابوسعیدؓ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہوں نصف صاع تو فرمایا کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اس کو قبول نہیں کروں گا اور نہ اس پر عمل کروں گا۔ (رواہ الحاکم وصححہ)۔ حدیث سوم ابن عمرؓ نے حدیث الفطرہ میں روایت کی اوصاعاً من بر۔ یا ایک صاع گیہوں سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ حدیث چہارم۔ ایضاً حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من طعام مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گیہوں اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گیہوں کو باقی چیزوں کے صاع سے برابر کر دیا۔ (رواہ الطحاوی)۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی گیہوں ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جَو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ (رواہ الدارقطنی)۔ اس میں طعام نام رکھا گیا یعنی گیہوں و چھوہارا و جَو وغیرہ سب طعام ہیں۔ حدیث ہفتم از ابوہریرہ مرفوعاً اس میں بھی ایک صاع قمح ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ (رواہ الحاکم)۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً تین صاع طعام ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً۔ بھی صاع تمام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں گیہوں و چھوہارا و اقط و زبیب تھا۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث دہم۔ حدیث علیؓ میں صاع گیہوں مذکور ہے۔ (رواہ الحاکم)۔ جواب ان روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعور ہے جو قابل حجت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبدالرزاق و طحاوی کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گیہوں مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ حدیث نہم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابوحاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے اور ابن معین نے کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبداللہ راوی بالاتفاق ضعیف ہے حتیٰ کہ شافعیؒ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں فسے تو محمد بن سیرین نے ابوہریرہؓ سے کچھ نہیں سُنا۔ دوم ابوحاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن حسین راوی کو دارقطنی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوذب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ بریں یہ راوی ایک صاع گیہوں کو منصوص کہتا ہے پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گیہوں کو باقیوں کے ایک صاع سے برابر کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہؓ کیونکر عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اس کی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث ابن عمرؓ میں سعید بن عبدالرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اس کی مراد نہیں معلوم ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکر و مونث و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگوں نے اس کی برابری میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ گیہوں

کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ سے معقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جن کی وسعت میں گیہوں تھے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابوداؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جس کو عبدالرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ رہی حاکم کی روایت حدیث ابوسعیدؓ جس میں ایک صاع گیہوں مصرح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابوداؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جس کا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کما لایخفی م۔ اور ابن خزیمہؒ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری حجت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہؓ سے موافقت کی اور لوگ اس وقت میں صحابہ و تابعین کے سوائے کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابوسعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل اس کو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اس وقت مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوائے چھوہارے و زبیب و جَو کے اور اس وقت گیہوں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اس وقت میں جَو و زبیب و اقط و چھوہارے

تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اس وقت گیہوں ہوتا تو پہلے اس کو بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعیدؓ سے گذری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقط و جو و چھوہارے سب کو شامل ہے گویا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہوں نہیں مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہوں اس وقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام ہائے موجودہ سے نکالتا تھا حتی کہ گیہوں کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی اسی قدر نکالتا رہوں گا۔ تحقیق یہ ٹھہری کہ ابوسعیدؓ کے نزدیک منصوص طعاموں میں ایک صاع ہے تو یہی صاع طعاموں میں بھی جو منصوص نہیں جیسے گیہوں۔

اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیہوں کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابوسعیدؓ کو البتہ یہ نص نہیں پہونچی کیونکہ اہل المدینہ دجوار کا طعام اس وقت گیہوں نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہؓ کے کلام سے ابوسعیدؓ نے نصف صاع گیہوں کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہؓ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہٰذا ابوسعیدؓ نے اس کو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے مقدار صاع منصوص ہے اس میں کمی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدل جاوے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابوسعیدؓ کے دوسرے صحابہؓ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے گیہوں میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ و نعل حضرات خلفائے راشدین و حدیث عمرو بن حزم وغیرہ صریح ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہوں میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفائے راشدین کے بعضے صحابہؓ کو اور خصوص جن کو گیہوں سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انہوں نے روایت کر دیں۔م۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو کمہ کی گلیوں میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہوں سے نصف صاع اور اس کے سوائے طعام سے ایک صاع۔ (رواہ الترمذی وقال حسن غریب) اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سُنا۔ مگر ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعیؒ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دار قطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اس کو صاحب التنقیح نے رد کر دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ معروف عابد ثقہ ہے اس کی کنیت ابوالحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا ہے بلکہ اس کے سوائے ابوداؤد و نسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بصرہ میں خطبہ پڑھا آخر بیان تک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک چھوہارے یا جَو سے یا نصف صاع گیہوں سے الخ۔ اس کے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اس کے کہ حسن بصری نے ابن عباسؓ سے نہیں سُنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابوداؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر

فرض کی دو مد گیہوں یعنی نصف صاع۔

امام طحاویؒ نے کہا کہ حدثنا المزنی حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد عن عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں فرض فرمائے۔ تنقیح التحقیق میں کہا کہ اس کی اسناد تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہیں۔ انتہی۔ اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہوں کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت وہم ہے تو اس کا جواب یہ کہ معاویہؓ وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہوں سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہم کو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اس کو قبول کرنا لازم ہے اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اس کو نقل کیا۔ اور اسماء بنت الصدیقؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں سے نکالتے تھے۔ (رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن لہیعۃ)۔ اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہے خصوص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ نے خلفائے راشدین سے نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد العزیز بن ابی رواد میں ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحیی بن معین و یحیی بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم نے اس کی توثیق کی۔ اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف میں عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابوہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے مجاہد و طاؤس و ابن المسیب و عروۃ و سعید بن جبیر و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اس کو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہوا ہے۔ انتہی۔

مترجم کہتا ہے کہ جب تجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اس کا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہؓ کی بدعت ہے اس نے جھک مارا اور اس نے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہؓ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً ان کو معاویہؓ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے اس وجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثروں کے پاس نص کا علم تھا۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امامؒ کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولھما فی الزبیب انہ والتمر تیقاربان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و چھوہارے دونوں مقصود میں باہم متقارب ہیں۔ ف۔ تو قدر صاع میں

یکساں۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ جس میں زبیب سے ایک صاع منصوص ہے پس
کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ انہ والبر تتقاربان فی المعنی۔ اور امامؒ کی دلیل یہ کہ زبیب
اور گیہوں باہم متقارب ہیں معنی میں۔ لانہ یوکل کل واحد منہما بجمیع اجزائہ۔ کیونکہ دونوں میں سے
ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھالی جاتی ہے۔ ف اور زبیب وچھوہارے میں فرق ہے۔ ویلقی
من التمر النواۃ۔ اور چھوہارے میں سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر النخالۃ۔ اور جو میں سے
بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ ف پس زبیب کا اندازہ گیہوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیئے نہ
چھوہارے وجو کے ساتھ ایک صاع۔ وبھذا اظہر التفاوت بین البر والتمر۔ اور اسی تقریر سے گیہوں
وچھوہارے میں تفاوت ظاہر ہوگیا۔ ف اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ
ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امامؒ سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت
سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتوی ہمیشہ ہوگا کہ کسی وجہ سے متغیر نہ ہوگا۔ پھر متن میں کہا کہ دقیق
اور سویق۔ یعنی ظاہر لفظ میں آٹا وستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں لہذا فرمایا۔ والمراد من الدقیق
والسویق ما یتخذ من البر۔ اور مراد دقیق وسویق سے وہ کہ جو گیہوں سے لیا جاوے۔ ف یعنی گیہوں کا آٹا
اور گیہوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے۔ اما دقیق الشعیر کالشعیر۔ رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے
ہے۔ ف کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے۔ بالجملہ آٹا وستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ
چنے اور چاول وغیرہ کے صرف اس قدر فرق ہے کہ آٹا وستو جب کہ گیہوں یا جو کا ہو تو ان کی اصل یعنی
گیہوں وجو میں نص وارد ہے۔ اور چاول وجوار وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنفؒ نے
کہا کہ۔ والاولی ان یراعی فیہما۔ اور اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے وستو میں۔ القدر
والقیمۃ احتیاطا۔ مقدار اور قیمت کی ازراہ احتیاط۔ ف پس نصف صاع گیہوں کی قیمت مثلاً دو آنہ ہیں
اور اس کا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں
بھی آٹا نصف صاع دے دے اگرچہ قیمت میں بڑھ جاوے یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہوں دے دے
بہر حال آٹے وستو میں گیہوں یا جو جس کا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت
کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع
ستو کی قیمت نصف صاع گیہوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھاوے کیونکہ جو چیزیں منصوص نہیں ہیں
ان میں قیمت کا لحاظ ہے۔ وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار۔ اگرچہ بعضے اخبار میں آٹا بھی منصوص
علیہ ہوا ہے۔ ف اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اس کا راوی سلیمان
بن ارقم متروک ہے۔ چونکہ مقرر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث نہ ہو لہذا
احتیاط ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں پہنچا تو قیمت
کا بھی لحاظ رہے۔ مع۔ بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سنت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد ونسائی میں
ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے

لہ سلت آٹا یا ستو ۱۲ م

یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے۔ پھر جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور گیہوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں بجائے ان چیزوں کے ایک صاع کے کر دیے۔ اس کی اسناد صحیح اور عبدالعزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث ابوسعیدؓ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں جو کی ستو سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م

ولم یبین ذلک فی الکتاب اعتباراً للغالب۔ اور امام محمدؒ نے کتاب جامع صغیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے۔ ف۔ کیونکہ غالباً آٹا و ستو اپنی اصل سے کم قیمت نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے محصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا و ستو میں مقدار کے ساتھ قیمت کبھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہوں کے آٹے و ستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو۔ اور لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا و ستو گو یا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہے لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہٰذا قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا و ستو اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا۔ پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے پھر گیہوں یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہیں ہو سکتا لہٰذا فرمایا۔ والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ھو الصحیح۔ اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور یہی حکم جوار باجرہ چاول وغیرہ چیزوں میں جو منصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمرؓ وغیرہ میں ہے یعنی صاع گیہوں کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہوں مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اس کا جس قدر باجرہ بڑتا ہو ادا کر دے پس غیر منصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جس قدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر یہ کہ چاہے جس منصوص کی قیمت لگا وے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا۔ پھر گیہوں سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابوحنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کتنی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہرحال وزن سے معتبر ہے پس گیہوں سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ (التبیین ف ع)۔ اور شاید قول محمدؒ اس نظر سے کہ گیہوں وغیرہ گیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب الربوٰ میں کلام آوے گا اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوی۔ ت۔ والدقیق اولی من البر۔ گیہوں کا آٹا دینا گیہوں دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آوے گا۔ والدراھم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیہوں کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں

جو ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ درموں سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً
فقیر کو گیہوں سے پیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھاوے
اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لاوے۔ وھو الاختیار لفقیہ ابی جعفر لانه ادفع للحاجة
واعجل به۔ اور یہی قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑھ کر حاجت روا کرنے والا
اور جلدتر حاجت روا کرنے والا ہے۔ ف۔ لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ
گیہوں دینا ہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت و اظہار شریعت ہے۔ (الغایہ ع)۔ لیکن
فقیہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو اللیث نے اس کو نوادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنفؒ
نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الجوہرہ والظہیریہ ۔ والبحر د)۔ وعن
ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطة۔ اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہوں کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف۔ یعنی
فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہوں یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت
گیہوں کے آٹے و درم کے۔ لانه ابعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے
اذ فی الدقیق والقیمة خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے میں شافعیؒ کا اختلاف ہے۔
ف۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب
تو قول اول ہے۔ عینی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اس کا آٹا دینا
افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوبی۔ جن اناجوں
کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو ان سے صدقۃ الفطر سوائے بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے (الجوہرہ)
جس اناج کا ذکر منصوص ہے اس میں کھرا و ناکارہ برابر ہیں۔ د۔ اگر چہارم صاع نہایت عمدہ گیہوں دیے
جن کی قیمت نصف صاع گیہوں کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جن کی قیمت ایک صاع جو
کے برابر ہے تو نہیں جائز بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض
چہارم صاع کھرے گیہوں جائز نہیں (محیط السرخسی)۔

رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفة ومحمد ثمانیة ارطال بالعراقی۔ فرمایا کہ امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ ف۔ اور بالاجماع صاع چار مد ہے تو ہر مد
دو رطل عراقی ہوا۔ م۔ اور رطل ۱۳۰ درم ہے۔ ف۔ نوویؒ نے کہا کہ اصح یہ کہ ۱۲۸۔ ونصف درم ہے
مع۔ چونکہ مونگ و مسور کے مانند جن کا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے بہ وزن شمار کرتے
ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہ ہوگا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ مرتفع ہے
ف۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرفین۔ وقال ابو یوسف خمسة ارطال
وثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل و تہائی رطل ہے۔ وھو قول الشافعی۔ اور یہی
قول شافعی ف۔ وقول احمد مالک ہے۔ لقوله علیه السلام صاعنا اصغر الصیعان۔ بدلیل اس
روایت کے کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے۔ ف۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن
حبان نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا

صاع سب صاعوں سے چھوٹا اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللھم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکۃ برکتین۔ ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا ہے ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ ہوگا۔ ہاں معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسفؒ حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جس نے مجھ کو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے اس کا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھ سے کہا کہ ہمارا یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس کیا حجت ہے۔ انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاویں گے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین وانصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اس کا ایک صاع تھا اور ہر شخص اپنے باپ واہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس جب میں نے ان کو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اس کو ناپ کر تولا تو پانچ رطل وایک تہائی رطل سے کچھ کم ہی نکلا جب میں یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہؒ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے کہ امام مالکؒ نے ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کئے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے رجوع کیا اور قول مالکؒ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا اسماء بنت صدیق رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب اہل المدینہ یہی کرتے تھے۔ (رواہ الحاکم وصحہ مفع) ولنا ماروی انہ علیہ السلام کان یتوضا بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ ف۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ دار قطنی نے انسؓ سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث انسؓ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہدؒ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المومنینؓ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہدؒ نے کہا کہ میں نے اس کو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاویؒ نے کہا کہ مجاہد نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک کیا ہے۔ پھر جب آپ صاع سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازیں سنن میں انسؓ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ مفع۔ وھکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا

یحیی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمرؓ ثمانیة ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمرؓ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحٰق عن موسیٰ بن طلحة قال الحجاجی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اس پر ایک تغیز بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اس پر فخر نہ کرتا۔ (الفتح)۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ وابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اس کو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق ونفاق اور اے قوم بداخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وھو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے عملدرآمد کرتے تھے ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابویوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابویوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابویوسف نہیں نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ (کذا ذکر ابن الہمامؒ)۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ (کما رواہ البیہقی)۔ ہاں اقرب یہ کہ جو شایح میں ذکر کیا کہ درحقیقت اصول میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہؒ کے وقت میں ایک رطل ۲۰ استار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابویوسفؒ نے ہر رطل ۳۰ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن ینابیع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقة ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط میں امام ابویوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔

کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل وتہائی بحساب ہر رطل ۳۰ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ بقول ابو حنیفہؒ ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابویوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ واضح ہو کہ اول صدقة الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب ووقت ادا چاہئے تو کتاب میں فرمایا۔ ووجوب الفطرة یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک ہے یعنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اس پر اسی وقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یہی قول احمد ہے چنانچہ جو کوئی اس وقت موجود ہے اسی پر فطرہ واجب ہوگیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا ہونے بار میں ظاہر ہوگا۔ حتی ان من اسلم او ولد لیلة الفطر حتی کہ جو کوئی اسلام لایا یا پیدا ہوا فطر کی رات میں

ف بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرتہ عندنا۔ تو اس کا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا۔ ف کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وعنده لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہوگا۔ ف کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق نہ تھا۔ وعلی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ اوولدہ۔ اور اس کے برعکس حکم ہے جو مر گیا اس رات میں اس کے مملوکوں یا فرزندوں سے۔ ف تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعیؒ کے نزدیک فطرہ واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہ انہ یختص بالفطر وہذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف جب آفتاب غروب ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ ولنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف حتی کہ رات میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع میں دن کا شمار طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہے گا حالانکہ جو فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مملوک موجود اور بعد طلوع فجر کے موجود رہا یا مر گیا تو بالاتفاق اس کا فطرہ واجب ہے۔ م ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اس کے ادا کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اس کا وقت ہے۔ (کمافی البدائع ہ)۔ اگر بعد طلوع فجر کے مر گیا یا فقیر ہو گیا تو اس پر صدقہ واجب الادا ہے (الجوہرہ)۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے اور فقیر کو جب کبھی میسر ہو ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا تو تمام عمر وقت ہے اس کو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو ادا کرے وہ ساقط نہ ہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصل وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث ابن عباسؓ میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے نماز کے بعد اس کو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا۔ فعلی ہذا قبل نماز دے دینا واجب ہے۔ مگر مصنف نے شاید بر بنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف اور صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مذکور۔ لانہ علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نکال دیا کرتے تھے۔ ف صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج قبل اس کے کہ نکلیں۔ ف بجانب جبانہ جہاں نماز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مفع۔ اور قولہ کان یخرج استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ نعل مع حدیث مذکور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاغناء کی لا یتشاغل الفقیر بالمسالۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم۔

اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہ ہوجاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے حاصل ہے۔ ف۔ اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ فان قدموها علی یوم الفطر جاز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو روز عید پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لانه ادی بعد تقرر السبب فاشبه التعجیل فی الزکوۃ۔ کیونکہ اس نے سبب متقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی جیسے زکوۃ میں سبب نصاب ہے اس کے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اس کی مؤنت و ولایت میں ہوں تو ان کے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اس پر دوسرا قیاس نہیں ہوسکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجائے اس کے قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آوے گی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوۃ الفطر جس کے آخر میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دے دیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی نہیں ہوسکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم یہاں دلیل ہے (کمافی الفتح)۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جن کو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جنیہ کا آیت الکرسی سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہوگیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ چھوہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور یہاں تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنے والے کو اپنی طرف سے وکیل کریں تو اس کو ہر ایک سے صدقات لے کر خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ الفتاوی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہوجائے گا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہوگا اور جن لوگوں نے صدقات دیئے تھے ان کے اموال کا ضامن رہے گا اور اگر انہوں نے زکوۃ دی ہو تو ان کی زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دے دیں کہ ہماری طرف سے وصول کر دیں پس فقراء کا وکیل ہو کر ان کے مال کو وصول کر کے انہیں کے اموال کو خلط کرنے والا ہوگا۔ (المحیط) اور یوں ہی اگر باتمرد تے فقراء کے لیے بدون ان کے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہوگا اور

لوگوں کے صدقات وزکوۃ ادا نہ ہوں گے پس واجب ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ (کمالی المضمرات)
جب یہ بات معلوم ہوگئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اس نے درحقیقت
فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہؓ کو محافظ مقرر
فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا یکذا ظہر الاستدلال ملمترجم واللہ تعالیٰ اعلم فقط۔
پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر
جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ
دیا جاوے۔ (الجوہرہ والظہیریہ البحر)۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے
پیشگی دے مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ
اور کوئی تفصیل درمیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ ف۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل
نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ ھو الصحیح
یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور عامہ متون وشروح میں یہی مذکور ہے اور مانند امام مصنف کے بہتوں
نے اسی کو صحیح کہا اور ولوالجیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (النہر)۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ د۔ اور
اسی پر فتویٰ رہے گا۔ م۔ وان اخروھا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں کے اس صدقہ کو روز فطر سے
تاخیر کر دیا۔ ف۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ
ان کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیھم اخراجھا۔ اور صدقہ کو نکالنا ان پر واجب رہے گا۔
ف۔ حتیٰ کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر ایام قربانی
نکل جاویں تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القربۃ فیھا معقول۔
کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ ف۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ
فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ والوں سے جو لغو اور بیہودگی سرزد ہو
گئی ہو اس کو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدر وقت
الاداء فیھا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہ ہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف
قربانی کے۔ ف۔ کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس
اس کے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اس کا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص
سے معلوم ہوا پس انہی وقت تک رکھا جائے گا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ
تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتیٰ کہ
اگر مرنے پر اس کے وارث نے اس کی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے
قول میں اداء کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضاء ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر
میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح۔ م۔

فروع: جو بچہ پیٹ میں ہے اس کی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ (السراج) باپ پر صغیر
بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہ ہو مگر اس صورت میں

اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ (قاضی خاں)۔ مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کر دیا۔م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اس کے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ (التاتارخانیہ) مملوک کا صدقۃ الفطر اس پر ہے جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر و مستاجر اور ودیعت رکھنے والے پر (قاضیخاں) ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ (التبیین) ولیکن در المختار میں لایا کہ اکثروں کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ولوالجیہ و خانیہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقیروں کو مستغنی کرنے کا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د اور بقول ابن الہمامؒ جب کہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جواز صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوائے کرخی کے اور کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔م۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو بالاتفاق جائز۔ (الزیلعی)۔ عورت نے اپنے گیہوں اور شوہر کے گیہوں بغیر اس کی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس میں امتیاز نہ ہو اس کے خلط کرنے والے کی ہو جاتی ہے اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دے دی تو ادا ہو گیا۔ (الظہیریہ ھ)۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نہر الفائق میں کہا کہ بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ د۔ جس پر زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا ہاں اس کے وارث احسان کر کے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جن کو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہے۔ اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اس کے تہائی مال سے پوری کی جاوے گی۔ (الجوہرہ)۔ مرد نے اپنی اولاد و جورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہوں وزن کئے پھر ملا کر ان کی نیت سے فقیر کو دے دیئے تو سب سے ادا ہو گیا۔ (الخلاصہ)۔ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجے گا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا (البدائع ت د)۔ اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ (فتاوی الشہید ت د)۔ صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ (الخلاصہ)۔ منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز وتر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ د۔

کتاب الصوم

(یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے)

کہا گیا کہ لفظ صیام اولی ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا (الظہیریہ)۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اس کے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترحم و موافقت مساکین اور زہد و ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن بظہور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان لرب الرحمٰن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی و انا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایمانا و احتسابا غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصۃ لوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اس کے گذرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ یوم عاشورا ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ (رواہ البیہقی) پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور بقولے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتدا میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اس کا فدیہ دے دے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھایا نہ ہو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہاں تک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آوے گا۔ پھر لغت میں الصوم بمعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتی کہ صام عن الکلام بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جس کو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام از راہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض واجب مسنون، مندوب، نفل، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور صوم رمضان کا ادا وقت معین ہے اور قضا غیر معین جیسے کفارات اور صوم واجب ہیں کبھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے۔ صوم الکفارات میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان کو چوک و خطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان

کے قضاء کا سبب تو وہی جو اداء کا سبب ہے اور اداء کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابوزید و فخرالاسلام و صدرالاسلام کے نزدیک ادائے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں. کما فی الکشف کیونکہ سبب تو مقدم ہونا چاہیئے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونوں واحد ہوئے جاتے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور اداء کا ظرف بھی علیحدہ ہے لہٰذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس میں سبب کچھ فاصل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر یا صوم رمضان میں یہی مہینہ سبب کل روزوں کا ہوگیا اور اس میں بحث ہے. بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہوسکے وہ سبب اس روز کے صوم کا ہے. م. یہی میرے نزدیک حق ہے. (الغایہ). اسی کو امام آلہندی[1] نے صحیح کہا ہے. (النہر الفائق). لہٰذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات میں یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہوگیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہوگیا اور مہینہ گذرا تو امام حلوائیؒ نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے (البحر) اور اسی پر فتویٰ ہے. (المعراج). اور افاقہ تمام مرض میں معتبر ہے نہ بعض کلام میں (الزاہدی) وسیاتی الکلام فیہ. پھر صیام رمضان و اس کی قضاء و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء الصید والاذی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورہم. حکم وفائے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و مجمع میں اس کو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے. مف. لیکن اول ہی اصح ہے. ت د. اور صوم عاشوراء مع نویں کے مسنون ہے اور بغیر نویں کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البیض و صوم داؤد علیہ السلام و مانند اس کے جن میں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور ماسوائے اس کے نوافل ہیں جس میں کوئی کراہت نہ ہو. صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے. ادائے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی و مقیم ہونا. اداء صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا. (مف الکافی و النہایہ). اور چاہیئے کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دارالاسلام میں موجود ہو. مف. اور نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھے گا (الخلاصہ). اور زبان سے کہنا مسنون ہے. (النہر). اور سحری کھانا بھی نیت ہے جب کہ اس کے خلاف نیت نہ ہو. (کمافی السراج). پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت ضرور ہے (القاضیخاں). اور نیت مترددنہ ہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں ورنہ روزہ رکھے گا تو اس نیت پر روزہ نہ ہوگا اور اگر رمضان میں روزہ یا افطار کسی کی نیت نہ ہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا. (المحیط) اور اگر کہا کہ انشاءاللہ تعالیٰ کل روزہ رکھوں گا تو صحیح قول پر نیت ہوگئی. (الظہیریہ). ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب کے نہیں جائز ہے (الملام و محیط السرخسی). اگر روزہ کی حالت میں افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا تو روزہ پورا ہوگیا

[1] امام ہندی صاحب فتاویٰ سراجیہ۱۲

(الایضاح م) . رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہوسکتی ہے تو اس کا بیان کتاب میں ہے چنانچہ فرمایا۔ الصوم ضربان . شرعی روزہ دو قسم ہے . واجب ایک قسم واجب ف سے خواہ اللہ تعالے کے نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو بہر حال واجب ہے ونفل . اور دوم نفل . ف یعنی جو واجب نہ ہو پس یہ سنت ومندوب ونفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی درحقیقت صوم شرعی کی قسم نہیں ہے ۔ والواجب ضربان . پھر واجب دو قسم ہے . ف معین وغیر معین ۔ منہ مایتعلق بزمان بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین ۔ ازانجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے ادائے روزہ رمضان اور نذر معین . ف مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے اور ادائے روزہ رمضان اس واسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے . پس واجب معین کے بعض احکام شروع کیے اور فرمایا . فیجوز بنیة من اللیل پس جائز ہے صوم رمضان ونذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو ف جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا ۔
ان لم ینوحتی اصبح ۔ اور اگر روزہ رمضان ونذر معین میں نیت نہ کی یہاں تک کہ صبح ہوگئی . اجزتہ النیة ما بینہ وما بین الزوال . تو کافی ہے اس کو نیت کرنا صبح وزوال کے درمیان میں . ف اور آگے آدے گا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے اور ظاہر یہ فرق کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے . وقال الشافعی لا یجزیہ ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں کافی ہے . ف جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو . اور یہی قول احمد ہے . مگر نفل میں البتہ اس طرح نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض ونفل سب میں رات سے نیت شرط ہے . پھر امام مصنف نے اول کچھ تمہید ذکر کرکے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے ۔

اعلم ان صوم رمضان فریضة ۔ واضح ہو کہ صوم رمضان فرض ہے . ف اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت سے اس امت تک برابر مفروض رہا ہے . لقولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے . ف اور خطاب ان لوگوں کو جو لائق ہیں بدلیل عقل تو کافر ومجنون وطفل خارج ہوا مگر یہ تخصیص نہیں ہے . وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع ۔ اور صوم رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے . ف چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے دونوں کو ملا دیا یعنی آیت واجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے . ولھذا یکفر جاحدہ ۔ ولہذا اس کے منکر کا اکفار کیا جاتا ہے . ف یعنی اس کے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو ۔ والمنذور واجب ۔ اور صوم منذور واجب ہوتا ہے . لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورھم بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ کہ اور وفا کریں اپنی نذریں . ف اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعض نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی ۔ یعنی ایسی نذر جس کے جنس سے شرع میں کوئی واجب نہیں ہے یا اگر ہو تو بذاتہ ہو

مقصود نہ ہو۔ ف ع۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کروں گا۔ یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہوں گے۔ م۔ وسبب الاول الشھر۔ اور فریضہ رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولھذا یضاف الیہ۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا جاتا ہے۔ ف۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ویتکرر بتکررہ اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر آنے مہینہ کے۔ ف۔ یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اس روزہ کا سبب ہے جب آدمی کو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صومہ۔ اور رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو واجب الادا ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الاداء ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اس قدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اسی سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بہ نظر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر وظہر وعصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف وسبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید یہاں سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (مامور بہ) جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھ کر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں پس فرض وسنت ونفل وقضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اس میں اس کی حاجت نہیں مگر نفل وواجب وفرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جس میں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف وسبب جمع ہوئے جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے۔

لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا الرؤیۃ ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہوسکے وہ سبب متقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسط وقت میں ادا کیا تو اس کے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا۔ پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اس کے کہ معرفت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادائے صوم ہے اور بنظر اس کے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لایتجزی نکلنے سے بہتر ہے کیونکہ وہ جزو لایتجزی صرف عقل میں ہے اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا علاوہ ازیں جو شخص اس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود کو جو بطور خاص ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔

والسبب الثانی النذر۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے۔ والنیۃ من شرطہ اور نیت روزہ کی شرط ہے۔ وقف اور میں اس کی ماہیت ذکر کر چکا۔ وسنبینہ وتفسیرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو بیان اور اس کی تفسیر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ف۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے۔ وجہ قولہ فی الخلافیۃ۔ خلافی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے لاصیام الخ یعنی صیام نہیں اس کا جس نے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ ف۔ اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اس کو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لاصیام لمن لم یفرضہ من اللیل۔ اور نسائیؒ نے دونوں لفظ جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صواب میرے نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مالکؒ کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقف کیا اور خود مالک نے ابن عمرؓ کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اس کا رفع کرنا قبول ہوگا۔ دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اس کی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ عینیؒ نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن ایوب موجود جس کی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابوداؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یجمع۔ از تجمیع ہے اس کے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو

میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور مانند اس کے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہیں ہے بدلیل
روایت ابن ماجہ کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی
نص واسطے قطعیت نیت کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہ ہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کرے۔ ہاں
البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر بوجہ عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود صرف رفع
تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن دوسری نص صریح آوے گی کہ بعد فجر کے بھی قطعی
نیت صوم معین میں کارآمد ہے لہٰذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ یہ تو مترجم کے
نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اس کی موقوف ہونے
پر زور دیا ہے اور جواب اس کا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجملہ ایک دلیل تو شافعیؒ کی اس حدیث سے دوم
دلیل معنوی چنانچہ فرمایا ولانہ لما فسد الجزء الاول۔ اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب
پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ لفقد النیۃ۔ بوجہ نہ ہونے نیت کے۔ ف۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں
فسد الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ ف۔ جزو اول وہاں تک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہاں سے
نیت کی۔ حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورۃ انہ لا یتجزی۔ بوجہ ضرورت اس
امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے نہیں ہوتا۔ ف۔ تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے۔ اور ٹکڑے نہ ہونا صرف صوم واجب میں
ہے۔ بخلاف النفل برخلاف نفل کے لانہ متجز عندہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے
ہوتا ہے۔ ف۔ اور اصح قول پر نہیں ہوتا۔ ذکرہ العینی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہؓ
دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگوں نے عرض
کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صائم ہوں پھر ایک روز تشریف لائے تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
ہم کو حلوائے حیس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ لاؤ حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا۔ رواہ مسلم۔ میں
کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن میں نیت کا جواز ہے۔ پھر مصنفؒ نے فرض و
نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما
شہد الاعرابی برؤیۃ الہلال۔ اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے
کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم۔ آگاہ ہو جاؤ کہ جس نے کچھ کھا لیا تو باقی
دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ بقیہ دن مثل صائم
کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور
ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی
گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نداء کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں
اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں مصرح ہے اور امام طحاویؒ نے
استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوعؓ میں درباره صوم عاشورہ وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں
پکار دے کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ
آج روز عاشورہ ہے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ قال المترجم بل ھو من ثلاثیات البخاری حدثنا المکی بن

ابراھیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع الحدیث م اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روز میں روزہ معین ہو جس کی اس نے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اب تک پائی نہیں گئی۔ ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشورہ کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشورہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اس کو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ جواب دیا گیا کہ معاویہؓ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نویں سال یا اس کے بعد سنا ہوگا اور اس وقت عاشورہ منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشورہ کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشورہ کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشورہ رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ یہ صریح ہے کہ عاشورہ قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دے دیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہ ہوتا اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعیؒ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ۔ ما رواہ محمول علی نفی الفضیلۃ والکمال۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے نفی پر۔ ف یعنی جب رات سے نیت نہ ہو تو اس کا صیام نہیں۔ معنی یہ کہ اس کا صیام ہر صفت سے کامل وفاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عھد لہ۔ اس کا ایمان نہیں جس کا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں۔ حالانکہ بالاتفاق تنہا اس کی نماز ہوگئی تو معنی یہ کہ جیسے اس کو مسجد میں پڑھنی چاہیئے تھی نہیں پڑھی اور اس کے نظائر بہت ہیں۔ او معناہ لم ینوانہ صوم من اللیل۔ یا اس کے معنی یہ کہ اس نے رات سے یہ نیت نہ کی کہ وہ صوم ہے۔ ف مراد یہ کہ لم ینو کون الصوم من اللیل یعنی نیت نہ کی ہوتی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے نہ کہ لم ینو سے (الفتح) اس کا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ امام مصنفؒ کے مراد تو ظاہرا یہ ہے کہ جس کی نیت رات سے صوم کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائے گا۔ تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھا لیا اور اس نے رات سے صائم ہونے کی نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اس کا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہ ہوگا۔ فلیتامل فیہ فانہ دقیق م۔ یہ تو دلیل نقلی تھی اس کے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا۔ ولانہ یوم صوم۔ اور اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے۔ ف یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے۔ فیتوقف الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ۔ پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس نیت پر جو امساک سے بچھڑے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے۔ کالنفل۔ جیسے نفل میں۔ ف چنانچہ اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اس نے آئندہ روزے کی نیت کرلی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا

موقوف ہوگیا۔ م ف ع۔ اور صحیح روایت میں زفرؒ کے نزدیک مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط
نہیں ہے۔ مالک ولیث وابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادائے رمضان کے تمام مہینہ کو کافی
ہے۔ ع۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روز علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ (کمافی قاضی خاں م) حاصل
کلام اس وقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہیں ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن
میں نیت کرنے سے ادا ہوجاتا ہے۔ وهذا الضرب من الصوم۔ يتادى بمطلق النية۔ اور یہ قسم صوم
کی یعنی واجب معین ادا ہوجاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً میں نے روزہ کی نیت کی۔
وبنية النفل۔ اور نفل کی نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ وبنية
واجب آخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل رمضان کا دن ہے جس کا
روزہ رکھنا اس پر لازم ہے اور اس نے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی نیت کی تو فرض ہی ادا
ہوگا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دوشنبہ ہفتم ماہ عید ہے اور اس نے اسی روز صوم کی نذر
کی تھی پھر رات میں اس نے اس دن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا
پس کلام مصنف کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح تینوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے
اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے کہ حیوان کی قسم انسان میں عالم وصناع وفقیر وتوانگر
ہونا پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ وقال الشافعي في نية النفل عابث۔ اور
شافعیؒ نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عبث کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی وہ صوم مفت
فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا۔ کیونکہ فرض کی نیت ندارد اور نفل کا وقت ندارد تو کچھ نہ ہوا۔ م۔ وفي
مطلقها له قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ ف۔ یعنی مطلق صوم کی نیت کی نہ فرض
کہا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور ان کے مذہب میں اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہوگا اور یہی
امام مالک واحمد کا قول ہے۔ لانه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض۔ اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے میں اس نے فرض سے منہ موڑا تو فرض اس کو نہیں ملا۔ ف۔ اور نفل کا یہ
وقت نہیں کیونکہ رمضان ہے تو نفل بھی نہ ہوا۔ م۔ ولنا ان الفرض متعين فيه۔ اور ہماری حجت
یہ ہے کہ فرض اس وقت میں متعین ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی
صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ ع۔ یعنی شارع کی طرف سے کسی صوم کا محل نہیں سوائے فریضۂ رمضان
کے۔ اور جب اس نے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا۔ فيصاب باصل النية۔ پس فرض حاصل
ہو جائے گا اصل نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی اس وقت میں جب صوم نیت عبادت سے پایا گیا
تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہاں اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ كالمتوحد في الدار يصاب
باسم جنسه۔ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پایا جاتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کے نام
سے وہی حاصل ہوگا۔ یہ تو مطلق صوم بیان تھا۔ واذا نوى النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی
او واجبا آخر۔ یا کسی دوسرے واجب کی۔ ف۔ مثلاً صوم کفارہ۔ تو اس نے صوم کی نیت کے
ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ فلغى ف۔ اصل الصوم۔ پس بالضرور اس نے اصل صوم نیت کی۔

وزیادۃ جھۃ۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ ف۔ یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجھۃ۔ اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ یہ وقت اس جہت کا محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کالعدم ہوا۔ فبقی الاصل وھو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ کافی ہے۔ ف۔ اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لئے تو اس وقت میں روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور تندرست و بیمار میں کچھ فرق نہیں۔ ف۔ حتی کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ۔ کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس نظر سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہ ہو۔ ف۔ یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہ ہو۔ فاذا تحملھا التحق بغیر المعذور۔ پھر جب اس نے مشقت کو اٹھا لیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ ف۔ اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفۃ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ ف۔ ان تینوں میں تفصیل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المریض والمسافر بنیۃ واجب آخر یقع عنہ۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ ف۔ رمضان سے نہ ہوگا۔ لانہ شغل الوقت بالاھم لتحتمہ فی الحال وتخییرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ۔ کیونکہ اس نے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اس کے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان میں عدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ ف۔ یعنی واجب دیگر تو اس پر فی الحال حتماً ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کردو تو فی الحال جو اہم تھا اس نے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیادؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے (کمافی الفتح)۔ اور دوسری یہ کہ امام اعظمؒ سے دونوں روایتوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں کہا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اس کا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ م۔ وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان اور امام ابوحنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احدھما۔ اور فرق دونوں میں ایک روایت پر۔ ف۔ جس میں فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ؛ انہ ما صرف الوقت الی الاھم۔ اس نے وقت کو اہم کی طرف صرف نہیں کیا۔ ف۔ کیونکہ نفل سے فرض رمضان بڑھ کر ہے اور واجب دیگر میں اہم میں صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ م۔ پس معلوم ہوا کہ اس میں مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ در المختار

کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم م۔

فروع اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اس دن کسی دوسرے واجب مثلاً قضائے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضاء کرے۔ (السراج) اور یہی اصح ہے (البحر)۔ اگر مقیم نے سوائے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہ ہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ ت۔ جس صورت میں کہ اس نے دن چڑھے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتدائے روزے سے صائم ہوں حتی کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہ ہوگا۔ (الجوہرہ والسراج)۔ اگر رمضان کی رات میں اغماء یا جنون ہوا پھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ (محیط السرخسی وغیرہ)۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ (الخلاصہ)۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرے۔ (الاختیار)۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس کا وقت معین ہو۔ والضرب الثانی۔ اور قسم دوم۔ ف۔ وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہ ہو بلکہ۔ ما تثبت فی الذمۃ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہونے اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کقضاء شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاء۔ وصوم الکفارۃ۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یوں ہی وہ نذر مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے ہیں۔ (السراج۔ ع)۔ فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات سے نیت کے ساتھ ف۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے (القاضیخان)۔ اور چونکہ شروع میں حرج ہے لہٰذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لانہ غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ ف۔ یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں۔ فلابد من التعیین من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتداء سے ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے۔

فروع اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت جو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضاء کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ تھی کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے (البدائع)۔ اگر اس نے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائے گا۔ (محیط السرخسی)۔ چنانچہ قضائے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضائے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ (السراج)۔ اور اگر صوم قضاء و کفارہ قسم کی نیت کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائے گا (المحیط)۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ علم نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائے گا حتی کہ اگر توڑے تو اس پر قضاء لازم ہوگی۔ (الذخیرہ)۔ واجب دونوں

ف قبل الزوال کا لفظ اس مقام پر ضرور ہے ۱۲

قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔
والنفل کله يجوز بنية قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ ف۔
اصح یہ کہ قبل نصف النہار کے نیت سے جائز ہے۔ (صرح به الزیلعی)۔ خلافا لمالك فانه يتمسك باطلاق ما رويناه
خلاف قول مالکؒ کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کرچکے۔ ف۔ یعنی لا
صيام لمن لم ينو الصيام من الليل۔ تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے
ولنا قوله عليه السلام بعد ما كان اصبح غير صائم انى اذا لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کا بعد از انکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب صائم ہوں۔ ف۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ
صحیح ہے اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے یہ تاویل ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت
رات سے کی تھی اور متنفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دے دی کہ میں تو صائم ہوں یعنی توڑنا
واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اول یہ کہ عاشورہ کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کردی کہ آج عاشورہ
ہے جس کا صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس
لوگوں نے روزہ رکھ لیا (کما رواہ البخاری ومسلم)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا
صائم ہونا بیان فرمایا۔ ولان المشروع خارج رمضان هو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان
کے صوم نفل ہے۔ ف۔ تو یہ دن صوم نفل کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فيتوقف الامساك فى اول
اليوم على صيرورته صوما بالنية على ما ذكرنا۔ تو امساک اس دن کے اول میں اس کا صوم ہو جانا نیت پر
موقوف بنابر آنکہ ہم ذکر کرچکے۔ ف۔ تو جب اس نے نیت صوم کرلی تو ابتدائی امساک بھی صوم ہوگیا کیونکہ
وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت سے ہو جاوے۔ ولو
نوى بعد الزوال لا يجوز۔ اور اگر اس نے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ وقال الشافعى
يجوز صائما من حين نوى اذ هو متجز عنده۔ اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائے گا اس وقت
سے کہ اس نے نیت کی کیونکہ صوم ان کے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی رکن واحد طلوع فجر سے
رات تک نہیں ہے۔ لكونه مبنيا على النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے
ولعله ينشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اس کی خوشی کی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرطه الامساك
فى اول النهار۔ مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز امساک رہا ہو۔ ف۔ یعنی صوم کے مخالف کوئی
حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت سے صوم ہو جائے گا۔ پس فرق یہ ہوا کہ ان کے اس قول
میں صوم نقطہ نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول
شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے۔ وعندنا يصير صائما من اول النهار۔ اور ہمارے نزدیک
وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائے گا۔ لانه عبادة قهر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے
نفس کی ہے۔ وهى انما تتحقق بامساك مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی۔
فيعتبر قران النية باكثره۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ الحاصل اختلاف یہ کہ
ان کے نزدیک نیت اگرچہ اقل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا

چاہیئے کہ عمل بہ نیت خالص ہو پس اگر کل سے متصل نہ ہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل
کے ہے۔ قال وینبغی للناس۔ اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیئے ف۔ یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب
ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار رہیں اور بعض کریں تو ان کو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ
گئے۔ ف الاختیارہ۔ پس لوگوں پر بکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یلتمسوا الهلال فی الیوم التاسع والعشرین
من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی انتیسویں تاریخ۔ ف۔ اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے
کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں
تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو
وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ کا ہوتا اور ۳۰ کا ہوتا ہے
تو ۲۹ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش
کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اس قدر ہوں کہ جن کے قول پر لوگوں کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰
شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹ کو واجب ہے۔ فان راوہ
صاموا۔ پھر اگر ۲۹ کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیهم۔ اور اگر چاند ان پر روندہ
گیا۔ ف۔ بوجہ ابر یا گاڑھے غبار کے اس جہت سے کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم
یہ ہے کہ۔ اکملوا عدة شعبان ثلثین یوما ثم صاموا۔ پورا کر لیں شمار شعبان کا تیس ۳۰ دن پھر روزہ شروع
کریں۔ ف۔ اور شک کا اعتبار نہیں۔ لقوله صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لرؤیته۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے۔ ف۔ یعنی ہلال رمضان کے۔ وافطروا لرؤیته
اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے۔ ف۔ یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اس
میں داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلثین یوما۔ پھر اگر
تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی ۳۰ روز۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں متفقین
کلام سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں
بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی ۳۰ روز کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے
رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے
مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ ولان الاصل بقاء الشهر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہے ماہ کا باقی ہونا۔
ف۔ یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اس کا وجود بالیقین معلوم ہے۔ فلا ینتقل عنه الا بدلیل۔ پس اس
سے منتقل نہ ہوگا مگر بدلیل ف۔ یعنی اس مہینہ سے دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیئے
ولم یوجد۔ اور دلیل پائی نہیں گئی۔ ف۔ بلکہ شک ہوا تو شک سے یقین نہیں ملے گا۔

فروع شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیئے تاکہ گنتی ۳۰ پوری کر سکیں (السراج) بدلیل
حدیث ابوہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ (رواہ الترمذی)۔ نجومیوں کا
قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ (السراج)۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جو کوئی کاہن یا منجم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پہ نازل کیا گیا اس

سے کفر کیا۔ ع۔ ولا یصومون یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔
ف۔ واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں۔ (المجتبیٰ) اگر صاف نہ ہو تو اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اس کی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان ہے یا اول رمضان۔ (المبسوط ع)۔ پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یہ رمضان کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل۔ ف۔ یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے وہاں عمار بن یاسرؓ نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت صلعم کی نافرمانی کی۔ اس سے ممانعت ظاہر ہوتی۔ وھذہ المسئلۃ علی وجوہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ احدھا ان ینوی صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ وھو مکروہ لما روینا ولانہ تشبہ باہل الکتاب لانھم زادوا فی عدۃ صومھم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کردی اور اس لئے کہ یہ یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھالیا تھا۔ ف۔ اور بات یہ ہوئی کہ یہودیوں و نصرانیوں نے اپنے علماء کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے تغیر کردے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپؒ نے جاڑوں میں ہٹا دیے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔
پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ اسی نیت سے رکھا۔ ثم ان ظہر ان الیوم من رمضان یجزیہ لانہ شہد الشہر وصامہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ الآیہ۔ وان ظہر انہ من شعبان کان تطوعا۔ اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی مع کراہت وان افطر لم یقضہ۔ اور اگر اس نے یہ روزہ توڑ ڈالا تو اس کی قضاء اس پر واجب نہیں۔ لانہ فی معنی المظنون۔ کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی میں ہے۔ ف۔ مظنون وہ فعل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھ پر ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شروع کردی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس اگر پڑھے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس فعل کی قضاء واجب نہیں۔ اور یہاں تو سنو ز یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اس کے اگر اس نے سوائے یوم الشک کے کسی روز روزہ شروع کرکے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والثانی ان ینوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ ف۔ مانند قضاء و کفارہ کے۔ وھو مکروہ ایضا لما روینا اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے

ف۔ ۱۸۹۰ء میں جب یورپ میں انفلوئنزا کا بہت زور ہوا تو پوپ روم سے درخواست ہوئی چنانچہ پوپ نے وقت ہٹا دیا جیسا کہ اخباروں میں صاف چھپا ہے ۱۲م۔

اجازت ہے۔ اور ہم بیان کر چکے کہ اس کا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اس وقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ (رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح) اور ترمذی نے ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ (حدیث حسن صحیح)۔

واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اس کے ایک روزہ رکھیو۔ (رواہ احمد وغیرہ)۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ واضح تو یہ ہے کہ تین روز شب ماہ کے روزے جو معروف ہیں ان کو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تو ایک ہی پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح الستہ کی حدیث ابوہریرہؓ جو اوپر مذکور ہے اس میں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم الشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی۔ م۔ الا ان ھذا دون الاول فی الکراھۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ثم ان ظھر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیۃ۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابوحنیفہؒ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ رمضان ادا ہوگا۔ فاحفظ۔ م۔ وان ظھر انہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہونے کے بارہ میں دو قول ہیں۔ فقیل یکون تطوعا لانہ منھی عنہ۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص ٹھہرا۔ فلا یتادی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا۔ ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے وقیل یجزیہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائے گا اس واجب روزہ سے جس کی نیت کی ہے ف۔ یعنی واجب ادا ہو جائے گا۔ وھو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ (المبدع) لان المنھی عنہ وھو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لایقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہوگی۔ ف۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت رکھا جاوے۔

حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اس وقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھاوے اور ان دونوں کا محصل یہ کہ

صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اس نے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائے گا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روز عید کے۔ ف۔ عید فطر و عید الضحیٰ میں روزہ ممنوع ہے۔ لان المنھی عنہ وھو ترک الاجابۃ بلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ ف۔ پس اگر عید الضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اس نے دعوت الٰہی عزوجل کو رد کیا کیوں کہ لوگ اس دن اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو کل روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت میں داخل نہیں تو صاف جائز ہے تم نے اس کو بھی مکروہ کیوں کہا جواب یہ کہ: والکراھۃ ھھنا لصورۃ النھی۔ کراہت یہاں ممانعت کی صورت کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی لفظ میں ممانعت اس کو بھی شامل ہے۔ (الفتح)۔ یہی کتاب میں اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ عملی صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزے ہیں اگر باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں پس صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی۔ م۔ والثالث ان ینوی التطوع وھو غیر مکروہ لما رویناہ۔ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہؓ فی صحاح الستہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ پر حجت ہے ان کے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ ف۔ اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہ ہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اس کا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روز معمول تھا بلکہ اس نے اس روز ابتداءً روزہ رکھا۔ پھر تردد یہ کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی۔ اور حدیث ابوہریرہؓ کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنفؒ نے کہا کہ۔

والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم نھی التقدم بصوم رمضان لانہ یؤدیہ قبل آوانہ۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ پیشقدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر آنکہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ رکھ لے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیش قدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اس کو قبل وقت کے ادا کرتا ہے ف۔ یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے۔ بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے تو نفل و واجب منع نہ ہو۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی واقع ہو اور یہ تو امام شافعیؒ کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ الا تطوعاً کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ میں فرمایا کہ رمضان سے ایک دو

روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حدیث ذکر کی اور کہا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جب کہ عادت
کریں اور اسی جہت سے ابو یوسفؒ نے چھ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہیں رمضان
سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمامؒ نے کافی سے اس کے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام
مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ میں مذکور ہے یہی اوجہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث سرار شعبان
مطلقاً جواز نفل کو مقتضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بم۔ ثم ان وافق صوما کان یصومه فالصوم افضل
بالاجماع۔ پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جس کو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا
بالاجماع افضل ہے۔ ف۔ یعنی اس میں شافعیؒ کا بھی اتفاق ہے مثلاً دو شنبہ وغیرہ کا روز معمول تھا
اور یوم الشک کو یہی دن پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے۔ وکذا اذا صام ثلثة ایام من آخر الشهر
فصاعدا۔ اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا ف۔ تو بھی یوم الشک
کا روزہ افضل ہے۔ وان افرده۔ اور اگر اس شخص نے مفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل
ف۔ اور اس کی عادت نہ تھی۔ فقد قیل الفطر افضل تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے ف۔
یہ قول شیخ محمد بن سلمہؒ ہے۔ احترازا عن ظاهر النهی۔ ظاہر ممانعت سے بچنے کے واسطے ف۔ بلکہ یہ
روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد یا ممنوع ہے بظاہر نہی باجتہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت میں دائر ہو اس کا ترک
افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ بقول نصیر بن یحییٰؒ۔
اقتداء بعلی وعائشةؓ فانهما کانا یصومانه۔ بقصد پیروی حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ یہ دونوں
اس دن روزہ رکھتے تھے۔ ف۔ اس پر اعتراض ہوا کہ اقتدار کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزیؒ نے
لکھا کہ حضرت علی و عائشہؓ کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول
اصح ہے۔ مع۔ اور سروجیؒ نے یہ مذہب حضرت عائشہ و اسماء بنت عمر و بن العاص و معاویہ رضی اللہ عنہم کا
بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و اکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں فقہاء و اکثر علماء سے صوم یوم الشک
کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنفؒ نے اس اختلاف میں امام طحاویؒ کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا
والمختار ان یصوم المفتی بنفسه۔ اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود۔ ف۔ اور خواص لوگ
بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذا بالاحتیاط۔ احتیاط کو لینے کے طور پر ف۔ یہ نیت نفل
ویفتی العامة بالتلوم۔ اور فتویٰ دیا جاوے عوام کو انتظار کا ف۔ یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار
میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک ف۔ اور یہاں پہر دن چڑھے کی
روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے۔ م۔ ثم بالافطار۔ پھر
افطار کرنے کا۔ ف۔ یعنی عوام کو فتویٰ دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر
کوئی شہادت نہ گزرے تو بعد زوال کے افطار کریں۔ نفیا للتهمة۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے۔
ف۔ جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتویٰ دیا گیا۔ یا روافض کی طرح
شک میں روزہ واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ (خزانة الاکمل مع)۔ پھر خواص و عام کے معنی

اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ ف ع ہ ت۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ۔ ان یضجع فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تضجیع کرے۔ ف۔ یعنی تردید کرے۔ مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان۔ بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھے گا اگر رمضان کا دن ہوا اور نہیں روزہ رکھے گا اگر شعبان کا ہو۔ وفی ھذا الوجہ لا یصیر صائما لانہ لم یقطع عزیمۃ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غداً غداءً یفطر وان لم یجد یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہوگیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل اس نے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کرے گا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کرے گا۔ ف۔ واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہوگا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن رمضان کا ثبوت ہوگیا اور اس نے نیت قطعی کرلی تو ادا ہو جائے گا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گزر جانے کے ثبوت ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگرچہ اس نے اول وقت نیت صوم کرلی ہو۔ والحاصل اس صورت میں اصل صوم ہی کی نیت متردد ہے بخلاف اس کے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اس میں اصل نیت موجود ہے۔ م۔

والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت میں نہ کہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان ینوی ان کان غدا من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ بایں طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھے گا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اس کو بیان کردے۔ وھذا مکروہ لتردوہ بین امرین مکروھین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائر ہے دو امر مکروہ کے درمیان۔ ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں فتح القدیر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو کافی ہوگیا کیونکہ اصل نیت میں تردد نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان لا یجزیہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جس کو مراد لیا ہے ادا نہ ہوگا۔ لان الجہۃ لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جہت واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ ف۔ کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ ہاں اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ لا تکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہے۔ لکنہ یکون تطوعا۔ لیکن یہ روزہ نفل ہو جائے گا۔ وہ بھی نفل

ایسے درجہ کا کہ، غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہوا نہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر اس کو توڑ دیا ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں۔ لشروعہ فیہ مسقطاً۔ بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے۔ ف۔ یعنی اس نے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہوا۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کی جاوے پھر ظاہر ہو کہ اس کے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اس کو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلوۃ مظنونہ کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ وان نوی عن رمضان ان کان غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر اس نے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اس لئے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ ف۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ عنہ لما مر۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسی کو کافی ہوگیا بوجہ مذکور سابق۔ ف۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ لانہ یتادی باصل النیۃ۔ کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہے کہ اس کو قضاء نہ کرے۔ ف۔ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاسقاط فی عزیمتہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اس کی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہوگیا۔ ف۔ جب کہ اس نے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مظنون کے مانند ہوگیا۔ م

فروع چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ (السراج) اور منجم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ (المعراج)۔ پس یوم الشک اس کے حق میں بھی یوم الشک ہے۔ م۔ اگر لوگوں نے دن میں قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اس کی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آنے والی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہے۔ (الخلاصہ) اسی پر فتویٰ ہے (البحر)۔ مثلاً رمضان کی ۳۰ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ کو ابر تھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن عید شمار کریں یا شعبان کی ۳۰ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضاء کریں بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار پاوے گی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور وہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابویوسفؒ کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتی کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضاء کریں اور ۳۰ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ (کمافی الایضاح)۔ اور تحفہ میں ہے کہا کہ ابویوسفؒ کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو ان کے نزدیک بھی آنے والی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی

اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ و انسؓ سے وہ قول مروی ہے جو ابوحنیفہؒ و محمدؒ نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمرؓ سے دوسری روایت میں اور حضرت علیؓ و عائشہؓ سے وہ قول ہے جو ابویوسفؒ نے مذہب لیا ہے۔ (ہذا تلخیص التحفہ)۔ اور مفاد اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اس نے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ (کما فی الخلاصہ، مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع)۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہوگا۔ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الخلاصہ، البحر و) اور اختلاف مطالع یہ ہے ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اس کو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آوے گا۔م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کے سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہاں آفتاب ڈھلا تو ان پر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہاں ابھی نہیں ڈھلا ہے یا غروب نہیں ہوا تو ان پر ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتی کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔مف۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر یہ حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے۔م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوموا لرویتہ خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اس طرح نہیں ہے۔مف۔ مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل میں تکلف اور خدشہ ہے اس وجہ سے کہ صوموا لرویتہ میں حق طور پر خطاب انہیں لوگوں کو ہے جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر ان کو نظر آنا ممکن نہ ہوتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گویا فرمایا صوموا لرویتکم الہلال۔ یعنی جس وقت تم نے دیکھا چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تشاہدہ لرویتہ غیرکم۔ یعنی جس وقت کوئی قوم میں چاند دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل ہے اور اس میں حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہم کو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ بریں شرع رویت ہلال پر حساب ادائے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ کے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے

ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو مطلع صاف میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ بڑی مشکل پیدا ہوگئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہاں سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو وجود ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو ان کے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائے گا م۔ لیکن واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب ان کے نزدیک پہلوں کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جس کا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اس کا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور لوگوں کے حساب سے آج ۳۰ تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے آج کے روز اپنے یہاں چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہئے اور کل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اس جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلاں قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونوں نے فلاں رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ کے قاضی کو بھی روا ہے کہ ان کی گواہی قبول کرے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت دی ہے۔ (کما فی الفتح)۔

اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتیٰ کہ وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کریں اور اگر اس دن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض نے بقیاس ابتدائے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور یہی صحیح ہے م۔ یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہؓ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے چاند دیکھا پھر میں آخر رمضان میں مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباسؓ نے مجھ سے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اس کو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے

روزہ رکھا۔ پس عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سنیچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر[علہ] روزہ رکھے جاویں گے یہاں تک کہ تیس[۳۰] پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہؓ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کریں گے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی حکم فرمایا ہے۔ (رواہ مسلم والبوداؤد والنسائی والترمذی)۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کریبؒ اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اس کی شہادت قبول نہ کی الخ الفتح۔ اقول امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہیں کیونکر ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور علماءؒ نے قول ابن عباسؓ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک والوں کے واسطے انھیں کی روایت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہاں پہونچے گی بلکہ امریکہ سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضا کا سلسلہ اقوام پر جاری ہوگا علاوہ بریں عوام وخصوص مشرکین و نیچریہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر و اوفق ہے کیونکہ جہال ملحدین اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ بریں ہر ملک کی روایت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔

ومن رای ھلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔ یا فطر یعنی شوال کا۔ ت وحدہ۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ[علہ] مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام شہادتہ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اوروں کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ (الفتح) بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ (البدائع)۔ بلکہ واجب ہے۔ (المبسوط وقاضیخان والتحفۃ۔ ع)۔ یہی صحیح ہے دو دلیل سے اول لقولہ علیہ السلام صوموا لرؤیتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد رای ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا وقال تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث و آیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان افطر اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون

علہ ظاہرا مدینہ میں بارش و ابر چھایا ہوگا۔ م۔

علہ قولہ مطلع صاف ہے بدلیل مسئلہ مابعد فافہم ۱۲ م۔

الکفارۃ۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اس وجہ سے نہیں کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مگر وہ مظنون تھا جس کی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پانے میں۔ لانہ افطر فی رمضان۔ کیونکہ اس نے رمضان میں افطار کر ڈالا۔ ف۔ حقیقۃً وحکماً دونوں طرح۔ حقیقۃً لتیقنہ بہ۔ حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اس کے تیقن کرنے سے۔ ف۔ یعنی وہ تو اس کو اپنے یقین میں رمضان سمجھتا ہے۔ وحکماً لوجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے ف۔ یعنی بدلیل نص حدیث اس پر روزہ واجب ہے تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہے اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہوتا مگر شبہہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی رد شہادتہ بدلیل شرعی وھو تہمۃ الغلط۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہے۔ ف۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا ہجوم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط دیکھ لینے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فاورث شبھۃ۔ تو اس نے ایک طرح کا شبہہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ وھذہ الکفارۃ تندرئ بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ ف۔ یہ سب اس وقت کہ اس کی گواہی رد ہونے کے بعد اس نے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف المشائخ فیہ۔ اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا قبل اس کے کہ امام اس کی گواہی رد کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہے یا نہیں۔ م۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ (قاضیخاں)۔ اس لیے کہ شبہہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ د۔ اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کرکے روزہ کا عام حکم دے دیا پھر اس نے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو (الخلاصہ)۔ یہی اصح ہے۔ د۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ابر ہو (الفتح) وامام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کرے گا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع دھندھلا ہو تو قبول کرے (المبسوط) ولو اکمل ھذا الرجل۔ اور اگر پورے کیے اس شخص نے۔ ف۔ جس کی تنہا گواہی رد کی گئی ہے ثلثین یوما ۳۰ روزے۔ ف۔ پھر اس دن مطلع دھندھلا گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے ف۔ یعنی اس کو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ رکھے الا مع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ رکھے۔ لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ در قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہہ کے کہ اس کو غلطی واقع ہوئی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ

میں نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کہ وہ کہاں ہے اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے تصور عہ نے قائم کیا اس کو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگوں کے نہ دیکھنے سے فقط اس کے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ والاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اس کے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ولو افطر لاکفارۃ علیہ۔ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰ پورے کرنے والے نے ان کے ساتھ روزہ رکھ کر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اس کی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہے اور اگر اس نے توڑ ڈالا تو اس پر قضاء ہے مگر کفارہ واجب نہیں (القاضیخان)۔ اعتباراً للحقیقۃ التی عندہ۔ بوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین میں ۳۰ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہٰذا کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اور اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰ تعداد پوری کرنا تو رو ندھے مطلع میں ہے ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہے۔ فافہم۔ واذا کان بالسماء علۃ اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ ف۔ یعنی ابر یا گاڑھا غبار وغیرہ۔ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ ف۔ یعنی مسلمان عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ فی رویۃ الھلال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ ف۔ یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں۔ رجلا کان او امرأۃ۔ یہ آدمی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرا کان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ ف۔ اور ظاہر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ (السراج و ف ع)۔ لانہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے نہ دنیاوی جس میں آزادی و مرد ہونا و دو سے کم ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا کچھ شرط نہیں ہے۔ فاشبہ روایۃ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ ایک مسلمان عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولھذا لا یختص بلفظ الشھادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ ف۔ یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اس کے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اس کے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اس میں دعوی و حکم حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے اور اس کو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ (السراج)۔ مثلاً زید نے بکر کے

عہ قولہ تیرے تصور نے الخ یہ علم مناظر و تصور کا دقیق مسئلہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کو دماغ میں تصور کرتا ہے خواہ رغبت یا خوف سے تو داخلی صورت بوجہ غلبہ کے کبھی آنکھوں پر جھلکی دیتی ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ سامنے نظر آتی ہے اور کبھی شیطان ہی تلبیس میں مجسم نظر آتا ہے حتی کہ اس میں بہت سے عوام کفر و خلاف واقع و خلاف شریعت میں مبتلا ہو جاتے ہیں یہ بہت بڑا خطرناک مقام ہے۔ ۱۲ م

سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اس کو گواہ کر دیا پس بکر نے اس کی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے
م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے کہ اسی رات میں گواہی دے خواہ
آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ چار مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی کے نکل کر گواہی دے دے
میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائے گا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی قاضی کے
نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اس کو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہئے کہ اس کی گواہی رد کر دے
(وجیز الکردری)۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک
شخص کو مقرر کرے جس کے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہئے بدون اس کے لوگوں
کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال فطر و ہلال اضحیٰ کے۔ (السراج)۔ یعنی ہلال فطر و اضحی میں امام کو اختیار
نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اس کی تنہا گواہی بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال
رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا تو لوگوں کو حکم نہ کرے (کما فی الفتح)۔ جو مرد
یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اس کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (السراج)۔ یعنی بلوغ شرط ہے۔ م۔ ولتشترط العدالۃ
لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں میں فاسق کا قول مقبول
نہیں۔ ف۔ اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ ہلال رمضان
میں تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ وتاویل قول الطحاوی عدلا کان او غیر
عدل ان یکون مستورا۔ اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور
ہے۔ ف۔ یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے
یہ مراد کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اس کا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق
ہو پس فاسق کا قول تو طحاویؒ کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ طحاویؒ کے نزدیک مستور کا قول
مقبول ہے۔ حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ ففی الفتاوی۔ مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ میں مقبول
نہیں۔ حسنؒ نے امام سے روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے۔ (المحیط)۔ اور اسی کو بزازیؒ نے صحیح کہا۔
د۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے فقط لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر
لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے خیر الامۃ
ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس۔ ہونے کے تو حق یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ
کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ م ف۔ والعلۃ غیم او غبار او نحوہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت
ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اس کے مانند ہو۔ م۔ اب عرف محدود القذف رہا یعنی وہ شخص جس
نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اس کو تہمت کی حد ماری گئی جس کے
حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا۔ یعنی برابر ان کی گواہی مت قبول کرو۔ اب سوال
یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روندھا ہے۔ جواب یہ
کہ فی اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف
بھی داخل ہوا جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شھادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل

کی گواہی امام قبول کرے گا۔ تو اس میں محدود القذف بھی داخل ہوگیا۔ بعد ما تاب. بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود القذف نے توبہ کرلی تو اس وقت عادل ہوگیا۔ تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وھو ظاھر الروایۃ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہ ہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اس سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت نہیں ہے لانہ خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انھا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ لانھا شھادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور شہادت کی طرح اس کو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م۔

پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اس میں گواہی کا نصاب ضرور ہے۔ وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنیٰ۔ اور امام شافعیؒ اپنے دو قول میں سے ایک قول میں دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعیؒ پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت۔ م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا۔ م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شھادۃ الواحد فی رؤیۃ ھلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان کردے کہ روزہ رکھیں (رواہ الاربعۃ وابن خزیمۃ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس)۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمرؓ ہے۔ (رواہ ابو داؤد والدارقطنی)۔ ثم اذا قبل الامام شھادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کرلی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روشن ہو۔ جیسے میں قبول کی باصاف ہیں۔ ف۔ وصاموا ثلثین یوما۔ اور لوگوں نے ۳۰ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰ پورے ہوئے پھر ۳۰ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ لا یفطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ للاحتیاط۔ تو لوگ

افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض احتیاط. ف یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ وکافی میں ہے بمف۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے. ف اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بناپر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہے کہ ۳۰ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آدیں ورنہ ۳۰ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰ کا شمار یہاں اس طرح پورا ہوا کہ ۲۹ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے. شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰ کا شمار پورا کر کے بلاخلاف افطار کریں۔ (الذخیرہ التبیین ھ)۔ وعن محمد انھم یفطرون۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں ف یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ (کافی الذخیرہ عن الحلوائی)۔ ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بھا ابتداءً۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائے گا بربنائے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا. ف یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہ ہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰ روزے زائد نہیں لہذا ۳۰ پورے کر کے افطار ہے۔ کالاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بربنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا. ف یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلاں کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ فلاں اس کا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باپ بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بناپر ہوسکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک دو نہ ہوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ بربنائے رمضانیت کے ۳۰ کے شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمدؒ اصح ہے. مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی ادا پر وقوف ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابوحنیفہؒ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع میں باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے (کما فی الذخیرہ عن الحلوائی بم)۔ اگر اول میں دو گواہوں عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰ پورے کر کے اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ (المحیط الخلاصہ ف ھ)۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو بھی مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابوحنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

کہ جب ۳۰ شمار پورا کرے صاف مطلع ہے اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتدائے روایت پر ہے نہ افطار میں مگر آنکہ شہادت گذرے۔ کما حققناہ سابقاً۔ علاوہ بریں مرجح اختلاف المطالع ہے علی خلاف الظاہر فتدبر واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م

فروع ضروریہ

اگر دیہات میں کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہاں حاکم شرعی نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاؤں کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اس کے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (المحیط ھ ت)۔ اس زمانہ میں یہاں تو یہ حکم دیہہ و شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازینکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین و جمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شرائع میں اس کے مطیع ہوں۔ (کما فی المعراج م) واذا لم تکن بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کچھ گرد و غبار و ابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اس کے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر۔ تو گواہی قبول نہ ہو گی یہاں تک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا و بلخ کے ہے اس میں ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنفؒ نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ۔ یقع العلم بخبرہم۔ ان کی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف۔ پس اس قدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرد بالرؤیۃ فی مثل ھذہ الحالۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال میں متفرد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ ف۔ تفرد سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاویں بلکہ مراد وہ تفرد ہے کہ جس کی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ یہاں یقین کے معنی معلوم ہو جاویں وہ یہ ہیں کہ ان کی خبروں سے دل میں یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اس کے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اس کو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس متیقن ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو جو ایسی حالت میں صرف مخبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہ ہو گی۔ فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعا کثیرا۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے یہاں تک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جاویں۔ ف۔ تب بعد علم کے حکم ہو گا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ۔ برخلاف اس کے جب کہ آسمان میں کوئی علت ہو۔ ف۔ گرد و غبار ابر دھواں وغیرہ کہ یہ اس وقت شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد ینشق الغیم عن موضع القمر بعض النظر۔ کیونکہ کبھی پھٹے

جاتا ہے ابر چاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے۔ ف۔ وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اس وقت نگاہ دور رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ثم قیل فی حد الکثیر اہل المحلہ۔ پھر کثیر کی قدر میں کہا گیا کہ اہل محلہ ہیں۔ ف۔ حتی کہ اہل المحلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف خمسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہیں۔ اعتباراً بالقسامۃ۔ بر قیاس قسامت کے۔ ف۔ جس کی یہ صورت ہے کہ محلہ میں ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہیں معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے لاعلمی پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہاں البتہ حکم برات کا ہوا تو حکم کبھی دو عادل گواہوں پر ہو جاتا ہے اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ ان کی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ امام المسلمین کی رائے پر تفویض ہے۔ (کمافی الخلاصہ)۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الاختیارہ)۔ ولا فرق بین اہل المصر ومن ورد من خارج المصر۔ اور فرق نہیں درمیان اہل شہر کے و درمیان اس کے جو باہر سے آیا۔ ف۔ بلکہ امام کی رائے پر خبر مفید علم ہونا چاہیئے اگرچہ شہریوں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آویں تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وذکر الطحاوی انہ تقبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ ف۔ یعنی دھواں وغیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو۔ شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی اسی وجہ سے امام مرغینانی و صاحب فتاوی الصغری و صاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا (کمافی الدرایہ و فع)۔ والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ ف۔ کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر۔ اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول طحاوی ہے بدین علت کہ مانع میں قلت ہے۔

فرع جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے (السراج ھ)۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹ رمضان کو تلاش کرنا چاہیئے۔ (الاختیارم)۔ ومن راے ھلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار نہ کرے۔ ف۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً۔ ازراہ احتیاط کے۔ ف۔ کہ عبادات میں احتیاط واجب ہے (الاختیار) پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اس نے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضا واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ (القاضیخان الاختیار) اور اگر اس نے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اس نے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور

نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ (السراج ھ)۔ بالجملہ یہاں افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت میں روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ ف لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہونے والی گواہیاں مانند ہلال رمضان کے یہاں بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہ ہونے کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں علت ہو۔ ف یعنی ۲۹ رمضان کو ابر و غبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ھلال الفطر الاشھادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے میں قبول نہ ہوگی مگر گواہی دو مردوں کی۔ او رجل وامرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف اور اس گواہی میں لفظ شہادت کے ساتھ ہوتا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط ہیں۔ دعوی مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ (الکافی والخزانہ ھ)۔ وعلیٰ ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ (کما ہو ظاہر الروایۃ)۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اس کے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وھو الفطر۔ اور وہ فطر ہے۔ ف تو محض دینی امر نہیں رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ ف اور ان حقوق کی شہادت میں عدد اور شرائط بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہوئے۔ والاضحی کالفطر فی ھذا فی ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف پس اگر ہلال اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں عادل ہونا ضرور ہیں جب کہ مطلع روندھا ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہوں اور موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ وھو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی عن ابی حنیفۃ انہ کھلال رمضان۔ برخلاف اس کے جو ابو حنیفہ سے (نوادر میں) روایت کیا گیا کہ ہلال اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اس کو فطر سے مشابہت ہے۔ لانہ یتعلق بہ نفع العباد۔ کیونکہ ہلال اضحیٰ سے بندوں کا نفع متعلق ہے۔ ف یعنی مخلوط ہے۔ وھو التوسع بلحوم الاضاحی۔ اور وہ نفع قربانیوں کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل ہلال الفطر کے ہے (البحر الرائق)۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹ رمضان کو مطلع روندھا ہو۔ وان لم یکن بالسماء علۃ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو ف مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الاشھادۃ جماعۃ۔ تو امام نہیں قبول کرے گا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف جن کی کثرت و حالت ایسی ہو پہنچے کہ۔ یقع العلم بخبرھم۔ ان کی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف یعنی ہلال رمضان دیکھنے میں جب کہ مطلع صاف ہو۔

فرع جہاں کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر روندھے مطلع میں ۲۹ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جس میں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار کریں یعنی عید کریں۔ (الزاہدی ف ھ)۔ اگر ۲۹ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہم نے

تمہارے روزے سے ایک روز پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اس وقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہوگئے اب ان کی گواہی مردود ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو ان کی گواہی جائز ہے۔ (الخلاصہ) پھر جب ان کی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہے تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے بقیاس تصحیح محیط وخلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر رمضان کا چاند انہوں نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم کے نزدیک ان کے حساب سے آج ۳۰ ہے پس روندھا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو اُن سے خطا ہوئی اور افطار نہ کیا جائے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہوگا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہ ہونا چاہیے۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت طلوع فجر دوم کے دم سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔ لقولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔ بدلیل قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ ظاہر ہوجاوے تمہارے واسطے فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا۔ الی ان قال۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ثم اتموا الصیام الی اللیل۔ یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتدائے وقت ہے اور دوم انتہائے وقت ہے۔ والخیطان بیاض النہار وسواد اللیل۔ اور دونوں ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتدائے میں بعد نماز عشاء کے و بعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا پھر مباح کیا یہاں تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو۔ یہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس امساک کو دراز کھینچ لاؤ یہاں تک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ اور لغت میں امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ھو الامساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہارا۔ تمام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے۔ مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے و پرہیز یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔ لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ھو الامساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع۔ مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنہار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہم نے تلاوت کردی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائے

گا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری میں ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن سے ملا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرنہ جاویں تو لا محالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا اصیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل بھی سمجھتی ہے کہ راجح یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگواری اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعلیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بناء ہے۔ ف۔ کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ عن الحیض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادائے صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اس کا ادا ہونا صحیح نہ ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اس عذر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفی الحدیث تقعد احدٰکن الدھر لا تصوم ولا تصلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں۔ پس اگر اداء صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی۔

فروع مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت ادائے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہؓ نے ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اس کا روزہ نہیں ہے۔ خطابیؒ نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مح۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہؓ نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہیں رہی اور ظاہر یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جس کو صبح ہو جاوے تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔

مسئلہ، صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے (المحیط) اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ (خزانۃ الفتاوی ع)۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا پیا اور اس کے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہ ہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی کو قول اول پر فتوی دینا چاہیے ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقع ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔

باب مایوجب القضاء والکفارۃ

(باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء وکفارہ ہیں)

یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء وکفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ بگڑا ہوا روزہ ادا ہوگیا بلکہ فاسد و باطل باب ادائے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہ م۔ اذا اکل الصائم او شرب او جامع۔ جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا۔ ف۔ پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان میں قضاءً کفارہ ہے اور اس کے سوائے میں قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آوے گا۔ اور اگر عمداً نہ ہو بلکہ۔ ناسیا لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان وبھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہ ہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ والقیاس ان یفطر۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ وھو قول مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے وجماع کا ترک ہے تو جب ان کا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہوگیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوۃ۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز میں بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اس کا یہ کہ ہاں قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیا۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ۔ تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالی ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابوہریرہؓ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھالے یا پیئے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالی نے کھلایا و پلایا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ امام مالکؒ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں امساک رکھے جیسے مفطر ہے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو ان کو باقی دن امساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا۔ دوم صحیح ابن حبان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ

لہ یعنی اول کو بدستور روزہ پر تمام کر ۱۲

پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا و پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور تجھ پر اس روزہ کی قضا نہیں ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابوبکر البزارؒ نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا۔ یعنی اس کا روزہ باقی رہے گا۔ اور صحیح ابن حبان میں حدیث ابوہریرہؓ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ۔ جس نے رمضان میں بھولے سے انطار کیا تو اس پر قضا نہیں اور نہ کفارہ (وقد رواہ الحاکم)۔ بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مع۔ بالجملہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی و احمد و اسحٰق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ واذا ثبت ھذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع۔ اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہوگیا۔ للاستواء فی الرکنیۃ۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہے تو جب ان دونوں میں بھول مضر نہیں تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مضر نہیں حتی کہ جو مجتہد نہ ہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ مف۔ یہی حضرت مجاہد و حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں قضاء و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہوسکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطاء و عمداً کو اس پر قیاس نہیں کرسکتے اور رہا جماع تو دلالۃ النص میں داخل ہے حتی کہ جس کو قیاس کی لیاقت نہ ہو وہ بھی اس کو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہوسکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے بخلاف الصلوٰۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتر ہے لان ھیأۃ الصلوٰۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیات خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ قرأت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحریمہ کے ہیں اور تحریمہ سے سوائے افعال نماز کے سب چیزیں حرام کرلیں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریمہ ہے۔ ولا مذکر فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دلانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیوں نہ ہو کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا ان کے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھولیں گے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مضر نہ ہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف رحؒ نے کہا۔ ولا فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونوں میں روزہ نہیں توڑتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم افطار ثبوت ہوا۔

فروع: اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اس نے یاد نہ کیا اور کھاتا

پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الظہیریہ)۔ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتواں ہو جائے گا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے اس کو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے (الظہیریہ) اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ (قاضی خان)۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر قضاء و کفارہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ (البدائع)۔ یہ تو سب نسیان تھا۔

ولو کان اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا مخطئاً۔ مخطی ہو۔ ف۔ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطاء سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اتر گیا۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکرھا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کرکے اس نے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے فعلیہ القضاء۔ تو اس خطاء یا اکراہ سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ خلاف للشافعیؒ۔ بخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہیں ہوا۔ فانہ یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعیؒ خاطی و مکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد افطار کا نہیں ہے علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع من امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ ان کے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطاء اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ ف۔ تو یہ عذر آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود عذر پر قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے ولان النسیان من قبل من لہ الحق۔ اور اس جہت سے کہ بھول تو اس کی طرف سے پیدا ہوئی جس کا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی۔ والاکراہ من قبل غیرہ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان و اکراہ دونوں میں فرق ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضاء نماز کے فرق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھے تو چھوٹ کر قضاء کرے۔ (العنایہ) اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کرکے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھولتے و خطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطاء سے قتل کرے اس پر کفارہ و دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ خاطی و مکرہ پر کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خان) اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح رہا۔ (الخلاصہ) یہی معتمد ہے۔ (السراج)۔ سونے والے کے حلق میں پانی ڈال دیا یا اس نے خود پیا تو مانند مخطی و مکرہ کے اس کا روزہ گیا پس قضاء کرے۔ (قاضیخان ف)۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اس کے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ (السراج) زبردستی اکراہ کرکے صائم سے جماع کرایا تو قضاء ہے نہ کفارہ

سے یعنی نماز و طہرہ سے ۱۲ م

(القاضی خاں)۔ اگرچہ اس کی جورو نے اس پر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتوی ہے (الخلاصہ) اگر سوتی ہوئی
عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہو گیا۔ (الخلاصہ)
یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحتلم۔ پھر روزہ دار سویا پس اس کو احتلام ہوا۔ ف۔ یعنی
اس نے خواب میں جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع
ہے۔ مع۔

لقوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصيام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں
روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں۔ القئ۔ ایک قے۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والحجامة۔ اور دوم
پچھنے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام۔ اور سوم احتلام ہونا۔ ف۔ اگرچہ
مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابوسعید خدری ؓ سے ترمذی نے بطریق عبدالرحمن بن زید بن اسلم روایت
کیا اور بزار ؒ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا مگر ان
تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے
امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت
موجود علاوہ ازیں بزار ؒ نے اس کو سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباس ؓ سے مرفوع روایت کر کے کہا
کہ یہ اسناد سب سے بہتر واضح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت
سچا مگر چوک جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح الستہ نے اس کی روایت لی ہے۔ طبرانی ؒ نے اس کو
ثوبان ؓ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہیں
جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں ترمذی نے زید بن اسلم ؒ سے مرسل روایت کو
صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابوہریرہ ؓ سے مرفوع روایت کی کہ
جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اس پر قضاء نہیں اور جس نے عمداً قے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا
کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے۔
ولانه لم توجد الجماع صورة۔ اور اس وجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ
تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی۔ اور نہ بطور معنی کے۔ وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة۔ اور معنی جماع
یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ ف۔ اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔
جیسے شہوت سے عورت چپٹا دے وانزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود
ہیں۔ اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأة فامنى۔ اور یوں ہی جب کسی
عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے بھی یہ افطار نہیں ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ سے
جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ بلکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہیں
اگرچہ عورت کی فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر سہ کرر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر
پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس
سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ افطار تو جماع سے ہے اگرچہ اپنی منکوحہ

کے ساتھ ہو نہ خالی نظر و انزال سے۔ م ف۔ وصار کالمتفکر اذا امنی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے ہو گیا جب کہ اس کے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق مفطر نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ المجیط۔ وکالمستمنی بالکف۔ اور مانند اس شخص کے ہوگیا جس نے ہتھیلی کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زلق لگا کر انزال کیا۔ علی ماقالوا۔ بنا بر اس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے زلق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضا واجب ہے۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہ ہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ ان میں جب انزال ہو تو افطار ہوا۔ م ف۔ پھر کیا زلق لگانا جائز ہے بلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنے والا ملعون ہے اور زیلعیؒ نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا کہ محشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہوں گے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زلق لگانے والے ہوں گے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق حرام ہے اور اگر اس نے اس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اس کو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اس کو ثواب ملے گا۔ فقیہ ابوللیث نے کہا ابوحنیفہؒ سے روایت آئی کہ اس کو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہٰذا مشائخ نے کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہ ہو۔ الزاریؒ نے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصار کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اس کی نصیحت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت پس اگر زلق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہٰذا صحیح وہ ابوحنیفہؒ سے مروی ہے اور شیخ ابوبکرؒ وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنا ہے پس اس نے زلق سے مادہ ہیجہ نکال دیا تو اس حالت میں روا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر انزال ہوا تو اس پر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہیں اور نہ غسل ہے۔ (السراج)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اس پر تیل لگا ہو تو ٹھیک اس انگلی کے فاسد ہو جانا چاہیے اور اگر نہ ہو پس اگر ایک طرف اس کی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ مفسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ)۔ جورو کے ہاتھ میں آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضا کرے۔ (السراج)۔ چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع

کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہ ہو تو قضا نہیں اور اگر انزال ہوا
تو قضاء ہے نہ کفارہ (القاضی خاں)۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد
کا روزہ نہیں گیا (المحیط)۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اس کے بدن کی
حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (المعراج)۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضا
نہیں ہے۔ (السراج)۔ ولو ادھن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار نہ ہوا۔ لعدم المنافی۔ بوجہ
منافی نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و داڑھی وغیرہ میں تیل لگانا
لیکن اگر کانوں میں ڈالا تو قضا ہے نہ کفارہ بخلاف اس کے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں تحقیق
وتفصیل ہے۔ م۔ وکذا اذا احتجم۔ اور یوں ہی جب پچھنے لگا دے۔ ف۔ تو افطار نہیں۔ لھذا۔ بوجہ
اسی دلیل کے۔ ف۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ ولما روینا۔ اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت
کر چکے۔ م۔ یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ۔ مسئلہ احتجام میں افطار نہ ہونا قول ابو حنیفہ و مالک و شافعی
وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول
ہے۔ اور امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم
والمحجوم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا اور پچھنے دلوانے والا۔ (رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث
حسن صحیح)۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد
ونسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اس کے معارض اول تو حدیث لا یفطرن الصیام الخ ہے اور دوم
حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے
حالانکہ آپ روزہ سے تھے۔ (رواہ البخاری وغیرہ)۔ سوم حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انسؓ نے فرمایا کہ نہیں مگر
بجہت ضعف کے۔ (رواہ البخاری)۔ چہارم۔ دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتداء
یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر گذرے تو
فرمایا کہ اس نے افطار کیا پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت
دے دی اور انسؓ خود روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں
اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک
جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے اور
آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہٰذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے
مفع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوائے اور اس کو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہنچی پس اس نے اعتماد کر کے
روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اس پر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے۔ کما صرحوا بذلک م۔ ولو
اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اگرچہ اس کو حلق میں سرمہ کا مزہ
معلوم ہو۔ مف۔ لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ
نہیں ہے۔ ف۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعے سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط

ہے۔ والدمع یترشح کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہیں۔ ف۔ یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والداخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کہ مسام سے داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ ف۔ تو وہ پیٹ میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور ابوحنیفہؒ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیگی چادر اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مف۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ واثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جس کا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے (الذخیرہ) تیل اگر مسام کے ذریعہ سے بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ (شرح المجمع)۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ تمام منہ میں اس کی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ (الخلاصہ)۔ ولو قبل امرأۃ لایفسد صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہ ہوا۔ ف۔ اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یرید بہ اذا لم ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اس کو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورۃ ومعنی۔ کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ از راہ صورت کے اور نہ از راہ معنی کے۔ ف۔ تو افطار بھی نہ ہوگا۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ لبشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے وملانے کے عورت کو بدن سے چپٹا وے لیکن حضرت ام المومنین عائشہؓ نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہٰذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اس کو منع فرمایا۔ (رواہ ابوداؤد باسناد جید)۔ لہٰذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے و مساس کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اس طرح چپٹانا کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ مفع۔ لب چوسنے میں محبوب کا لعاب حلق میں اترے گا تو شاید مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں۔ م۔ بخلاف الرجعۃ والمصاہرۃ۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ تین طلاق سے کم ہو بائنہ نہ ہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے شہوت سے

بوسہ لینا و فرج چھونا دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے رجوع کر کے جورو بنالیا ہے ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آوے گا ازاں جملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اس کی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کرلے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کرسکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح و دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہ ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ مسبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اس طرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ یہاں موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اس کے برخلاف ہے۔ لان الحکم هناك ادیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف اگرچہ مسبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہوگیا اگرچہ مسبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقۃً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی ما یاتی فی موضعه انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ ف پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہ ہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة اولمس فعليه القضاء دون الكفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اس پر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے۔ ف یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو امام مصنفؒ نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقۃً تو یہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورة او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ ف تو یہاں جماع بطور معنی موجود ہونے سے قضاء واجب ہوئی۔ واما الکفارة۔ اور رہا کفارہ۔ ف تو وہ خاص محدود کامل سزا ہے اس میں احتیاط کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ فتفتقر الی کمال الجنایة۔ پس اس کا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت و معنی دونوں سے کامل ہوا اور یہاں صورت فوت ہونے سے شبہہ ہوگیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہ ہوگا۔ لانها تندرئ بالشبهات کالحدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف یعنی سزائے

سرقہ وزنا وغیرہ کہ شبہ سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔

فروع باندی وغلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے۔ صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابویوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ (الزاہدی)۔ چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی وانزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ (المحیط)۔ ولا باس بالقبلة اذا امن علی نفسه۔ اور جورو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ ای الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جانے یا انزال ہو جانے سے امن ہو۔ ف۔ یعنی اس کو یہ خطرہ نہ ہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت پہونچے گی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہئے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ "جماع اور انزال" نہیں کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمدؒ نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو"۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ ویکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جب کہ اس کو امن نہ ہو۔ لان عینه لیس بفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہو سکتا ہے۔ وربما یصیر بعاقبته فطرا۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ ف۔ مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش میں ضبط نہ ہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں ایک اس کی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اس کے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہ ہوگی۔ یعتبر عینه وابیح له۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ وحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بے خوف نہ ہو۔ ف۔ یعنی بد انجام کا خوف ہو۔ یعتبر عاقبته وکره له۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد کی حدیث ابوہریرہؓ میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بے خوف نہ ہونے کے قائم مقام کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ والشافعی اطلق فیه فی الحالین۔ اور شافعیؒ نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں ف۔ خواہ بے خوف ہو یا نہ ہو۔ والحجة علیه ما ذکرنا۔ اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ الخ۔ ع۔ پس بے خوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع وانزال میں پھنسنے کی اجازت ہے بلکہ حجت حدیث ابوہریرہؓ ہے جو اوپر گذری لیکن صحیح یہ کہ شافعیؒ نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اس کو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی میں مصرح ہے (کما فی العینی)۔ والمباشرة الفاحشة مثل التقبیل فی ظاہر الروایة۔ اور فحش طور پہ بدن ملانا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے مثل ہے۔ ف۔ یعنی روزے میں اگر مرد و عورت ننگے ہو کر اپنے آلہ وفرج کو اوپر سے ملا دیں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ اگر خطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت

ہے کہ انہ کرہ المباشرۃ الفاحشۃ۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف۔ اور یہی امام ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ لانہ قل ما تخلو عن الفتنۃ۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جاوے۔ بلکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا بھی مکروہ ہے۔ م۔ ولو دخل حلقہ ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں مکھی گھس گئی۔ وھو ذاکر لصومہ۔ حالانکہ اس کو اپنا روزہ یاد ہے۔ ف۔ یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ افطار نہ ہوگا۔ ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھناؤنی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے پیچھے جو چیز قابل افطار پہونچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ وفی القیاس یفسد صومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان لا یتغذی بہ کالتراب والحصاۃ۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہونچ جانے مفطر چیز کے اس کے جوف تک اگرچہ ایسی چیز ہو جس کے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک و کنکری کے۔ ف۔ حتی کہ ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق غذا نہ ہونے کا اثر تو عمدی صورت میں کفارہ نہ ہونے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لا یستطاع الاحتراز عنہ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجائش نہیں ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ مکھی داخل نہ ہونے پاوے۔ م۔ فاشبہ الغبار والدخان۔ تو مکھی دھوئیں و غبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتے ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس مکھی بھی انہیں سے مشابہ ہے۔ م۔ اگر صائم نے مکھی لے کر نگل لی تو روزہ ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ (شرح الطحاوی)۔ اگر حقہ و تمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ (الشامی)۔ اور چونکہ غذا کی جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح[ع] ایسے مباحات سے ہے کہ اس کا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیئے لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالی اعلم۔ م۔

واختلفوا فی المطر والثلج۔ اور مشائخ نے مینہ و برف میں اختلاف کیا۔ ف۔ جب کہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ والاصح انہ یفسد۔ اور اصح یہ کہ ان میں سے ہر ایک کا روزہ مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ مشائخ۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ (الظہیریہ)۔ لامکان الامتناع عنہ اذا اواہ خیمۃ او مسقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے سایہ میں بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے

ع۔ بقول صحیح اشارہ ہے کہ بہت تحریمی کا قول خلاف ہے تو حرام ہونے کا قول باطل اور تفصیل اس کی رسالہ مولانا بحر العلوم اور رسالہ خاتم علمائے فرنگی محل سے معلوم ہو سکتی ہے ۱۲ م۔

بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھویں وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ وہم ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں رواں ہو تو اس وقت احتراز ممکن نہیں پس مینہ وبرف مفطرنہ ہونا چاہیے۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمامؒ نے یہ وہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ وبرف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر ان کا حکم ان چیزوں کے مثل ہوا جن سے امساک واجب ہے۔ (فاحفظ فانہ دقیق نافع م)۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوئے تو مفطر نہیں اور اگر بہت ہوں کہ نمکینی حلق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ (کمافی الخزانۃ)۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو فاسد ہوگا جیسا کہ فتاوی قاضی خاں کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ دو قطرہ تابع ریق ہے تو اس کے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اس کے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام منہ میں نمکینی پاوے تو اس وقت ریق پر غالب یا مساوی واصل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے۔ م۔ اگر مینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اس کو نگل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (الخلاصہ)۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچ کر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اس کو منہ میں لے کر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ (الفتح)۔ اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ (المحیط ف)۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اس کو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ قضاء ہے نہ کفارہ۔ (الظہیریہ)۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا کہ اس کے رنگ سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے باوجود اس کو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ (الخلاصہ ف)

ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ عمداً کھا جاوے۔ (کما فی الجامع الصغیر)۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائے گا۔ وقال زفرؒ یفطر فی الوجہین۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل وکثیر میں افطار ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ اس نے باہر سے کھایا ہے۔ لان الفم لہ حکم الظاھر۔ اس لیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اگر منہ خارج بدن نہ ہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا ہے۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہر صورت افطار ہو جاتا ہے

ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اس کے دانتوں کا تابع

یعنی دانتوں کے ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اس کے تھوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔ کہ اس کا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی طور پر رکھا ہوا ہے جس کو اس نے لے کر باہر سے کھالیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفرؒ نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے بلکہ ہم کو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اس کا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہذا زفرؒ کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفرؒ کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اس پر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والفاصل مقدار الحمصۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول مابعد کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو حمصہ سے کم ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہیدؒ نے ذکر کیا۔ ع۔ اور شیخ ابو نصر الدبوسیؒ نے کہا کہ جس کے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے معف۔ اقول یہ اُن چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہ ہوں اور جو ایسی رقیق ہو تو کلام فقہاء سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ان میں داخل ہونا صادق آوے جب کہ ریق سے برابر یا غالب ہوں۔ م۔ یہ سب اُس وقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں لے گیا۔ وان اخرجہ۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم اکلہ۔ پھر اس کو کھایا۔ ینبغی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اس کا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں کے درمیان سے نگل گیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اکلہا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو روزہ فاسد ہو گا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ (العنایۃ القاضیخان)۔ یہی اصح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ یہ اس وقت کہ چبایا نہ ہو۔ ولو مضغہا لا یفسد لانہا تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداءً چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائے گا۔ ف۔ تو اس پر داخل ہونا صادق نہ ہوگا بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونے کے۔ (کمافی قاضیخان)۔ لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اس کا مزہ حلق میں ظاہر ہو تو فاسد ہو گا۔ (الکافی)۔ اور یہ مزہ پانے کی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چبانے میں یہی اصل ہونا چاہیے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنے کے معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اس پر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کما مر۔ م۔ وفی مقدار الحمصۃ۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ ف۔ جب کہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارۃ۔ صائم پر صرف قضاء واجب ہے کفارہ نہیں عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے (الخلاصہ)۔ وعند زفرؒ علیہ الکفارۃ ایضا لانہ طعام متغیر۔ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر کفارہ بھی واجب ہے اس لیے کہ یہ چیز بگڑا ہوا طعام ہے۔ ف۔ اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے

ولابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف رح کے واسطے حجت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اس کو مکروہ رکھتی ہے۔ ف یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہاں رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہوا کہ بدبو دار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے چنا برابر گوشت نگلا دیکھا جاوے کہ اگر اس کی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اس شخص کو اس کا کچھ اثر نہ ہو تو زفر رح کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے احوال سے واقف ہو اور ایک ؏ طرح کا اجتہاد رکھتا ہو (الفتح)

فروع صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اس کو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضاء ہے نہ کفارہ (الوجیز)۔ اگر منہ میں لقمہ تھا اس وقت فجر طلوع ہوگئی پھر اس کو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی حالانکہ اس کو روزہ یاد نہیں پھر یاد آیا پھر اس کو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اس کو نگل گیا تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھا لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے (القاضی خاں)۔ م

فان ذرعہ القئی لم یفطر۔ پھر اگر اس کو قے امنڈی تو افطار نہ ہوگا۔ ف یعنی جب کہ بے اختیار قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرے میں افطار نہیں۔ م۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحمد کا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ جمہور علماء کا بھی قول ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کو قے ہوئی اس پر قضاء نہیں ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف اس کو ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری ومسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دار قطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اس وجہ سے کہ جس کا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسی بن یونس منفرد ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل میں، اور یہی معنی ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ۔ اور اس میں منہ بھر قے اور اس سے کم دونوں برابر ہیں۔ ف کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسئلہ میں تمام صورتیں یہ نکلتی ہیں کہ قے یا امنڈی یا اس نے عمداً گرائی۔ پھر امنڈی یا بھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی کبھی بھر منہ یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتیں پیدا ہوئیں۔ پھر اگر امنڈی و باہر نکل پڑی خواہ بھر منہ

ؐ؏ قولہ ایک طرح کا اجتہاد الخ یہ تصریح ہے کہ اجتہاد کسی وجہ سے اب بھی باقی ہے اور محض تقلید ہی نہیں برخلاف بعض لوگوں کے جنہوں نے قطعی دعوی کر دیا کہ اجتہاد بالکل جمیع وجہ سے منقطع ہو چکا حالانکہ یہ علم سوائے حق تعالی کے کسی کو نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مولانا بحر العلوم نے کہا ہے ۱۲م

ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اس کو روزہ یاد ہے تو قلیل ہے یا کثیر ہو امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اس نے لوٹائی پس اگر بھر منہ ہو تو بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمدؒ۔ اور جب اس نے عمداً قے کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر منہ بھر ہو تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ (کمافی الکافی)۔ پھر اگر کم ہونے میں قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک افطار نہیں اور اگر اس نے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی صورتیں یعنی بھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت میں لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں قے ہو رہے قے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ اس میں بھر منہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو قے کہ عمداً نکالی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہیں لوٹنے و لوٹانے کی صورتیں تو فرمایا فلوعاد وکان ملاء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر بے اختیاری قے اندر لوٹ گئی اور وہ بھر منہ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی کہ اس کی جہت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔

وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وھو الابتلاع وکذا معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں پائے گئے۔ ف۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتغذی بہ عادۃ۔ کیونکہ عادت میں قے کے ساتھ غذا نہیں کی جاتی ہے۔ ف۔ پس جب فطر ازراہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ وان اعادہ فسد بالاجماع لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نگلنے و خارج ہونے کے اس کی طرف سے داخل کرنا و نگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ ف۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو منہ بھر کی صورت میں ہے وان کان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہو گا۔ ف۔ اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع لہ فی الادخال اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ ف۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعادہ فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر یہ قلیل اس نے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یوں ہے یعنی افطار نہیں بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ ف۔ یہی مختار و صحیح ہے۔ ف۔ وعند محمد یفسد صومہ

بوجود الصنع منه فی الادخال۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے واخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہوگئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ تیلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی حالانکہ شرع نے اس کو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہ ہوا۔ م۔ فان استقاء عمدا ملاء فیه فعلیه القضاء۔ اور اگر اس نے عمداً قے کی حالانکہ بھر منہ ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ پس نسیان صوم میں اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ بھر منہ عمداً یاد میں قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منہ تو ناقض ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیئے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس یہیں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے کرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک به۔ اور نص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہے۔ ف۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا کفارة لعدم الصورة۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک یوں کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں نص میں صرف یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ م۔ بالجملہ عمداً بھر منہ قے نکالنے میں بالاتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم فکذلك عند محمد۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے منہ بھر سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث۔ بدلیل اطلاق حدیث کے ف۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اُس پر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعن ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ف۔ اسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ زیلعیؒ نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ (کما فی الفتح)۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامداً میں یہ مقصود ظاہر کہ اس نے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اس نے عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف وحقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عنده

لعدم سبق الخروج۔ تو وہ بھی ابویوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ف۔ تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اس نے خود اس قلیل کو لوٹایا۔ فعنہ انہ لایفسد لما ذکرنا۔ تو ابویوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفسد نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جس پر داخل ہونا صورت فطر ہو وعنہ انہ یفسد۔ اور ابویوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملء الفم۔ تو ابویوسف نے اس کو منہ بھر قے نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرۃ الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہوجانے کے۔ ف۔ یعنی قے کرنا پھر حلق میں اس کو لوٹانا فعل اختیاری کثیر ہوگیا۔ تو گویا اس نے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہوگئی۔ یہ ابویوسفؒ کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عمداً قے نکالی جو مل کر منہ بھر ہے تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اس نے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوائے اس کے کہ جب لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو۔ مع۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم م۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اس وقت کہ قے طعام یا پانی یا مرّہ (تلخہ ۱۲) ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابویوسف کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو بف م۔ ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم کہ نگل گیا کنکری و لوہے کو تو افطار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ کسی چیز کو جوف میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہ ہونے کے۔ ف۔ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ م۔ اور یہی قول مالکؒ ہے۔ ع (فسادع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر و لوہے کے قضا ہے نہ کفارہ)۔ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے ازراہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کی جاتی اس کے نگلنے سے صرف قضا ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ (التبیین)۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کہ جو دوا میں کھائی جاتی یا کابسی مٹی جو پختہ کر کے بعض عورتیں کھاتی ہیں تو ان میں کفارہ بھی ہے۔ (خزانۃ المفتین)۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پاؤں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ (السراج)۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنے والی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی اور گھاس و کاغذ ہے۔ (الخلاصہ)۔ اور کچی سفرجل بغیر ابالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ (النہر)۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت انڈا مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے (الخلاصہ)۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے۔ ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی

جب کہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اس کا سر پھٹا ہوا ہو (القاضی خاں)۔ اور خربزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اس کے جب کہ تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ (الظہیریہ) کچے امرود اور گولر و بیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور ازر وجاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ (الذخیرہ) میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو باک نہیں ہے۔ پس فتوی میں تامل ہوگا۔ م۔ مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں۔ (الزاہدی)۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ ہلیلہ چوسا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مثل کنکری کے جب کہ نیزہ یا تیر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر ان کا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ (التبیین) اگر ڈورے میں باندھ کر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں (البدائع ف)۔ مگر جب کہ اس کا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ (الفتح)۔ لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا۔ (الخلاصہ)۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ)۔ یہ سب اس وقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور اگر سہواً ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ (الزاہدی م)۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے۔ بہر حال اگر یہ جماع نسیاناً ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اس کا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاء ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اس نے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامدا۔ درحالیکہ عمداً اس کا قصد کرنے والا تھا۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدراکا للمصلحۃ الفائتۃ۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہی۔ والکفارۃ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لتکامل الجنایۃ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جماع کی صورت و معنی مع عمدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال۔ اور دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ ف۔ چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے و کرانے والے دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے۔ م۔ وھذا لان قضاء الشھوۃ یتحقق دونہ۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ وانما ذلک شبع۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے۔ ف۔ کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضائے شہوت بدون اس کے

پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ اس واسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اس میں انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفة انه لایجب الکفارة بالجماع فی الموضع المکروہ۔ اور ابو حنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتبارا بالحد عندہ۔ برقیاس حد کے امامؒ کے نزدیک۔ ف۔ یعنی امامؒ کے نزدیک حدود ایک امر محدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہے کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے بعضے شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انها تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے (المحیط) لان الجنایة متکاملة لقضاء الشهوة۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلکہ بہت سے خبیث طینت لوگ مقعد کا جماع زیادہ مرغوب سمجھتے ہیں۔

فروع اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ ولو جامع میتة او بهیمة فلا کفارة انزل اولم ینزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور سے عمداً جماع کیا تو اس پر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف۔ ہاں قضاء البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی نہ جائے گا۔ م۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ وکما فی شرح المهذب للنووی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایة۔ کیونکہ جنایت۔ ف۔ جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکاملها بقضاء الشهوة فی محل مشتهی۔ پورا ہونا ایسے محل میں تقاضائے شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر ہے۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارة بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأة۔ پھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ و جبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر و اکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہو گئی ہو۔ (القاضی خان)۔ اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دے کر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ (الزاہدی ھد وغیرہ)۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطاء میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہٰذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔ م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ (کما قال الخطابیؒ مع)۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اگر مصنفؒ تجب علی المرأة۔ کی جگہ تجب علی المفعول بہ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل

ہو جاتا جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اغلام کرانے والے مخنث میں قضائے
شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص مال وغیرہ کے تو ظاہر یہ تھا کہ اس پر کفارہ اس معنی میں نہ وہاں بطور
زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شبہہ کے مذکور
ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر معصیت کے قصد سے
یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور علمائے امصار نے اسی کا فتوٰی
دیا ہے اور اسی پر فتوٰی ہے۔ (انتہی مترجما)۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ (النہر الفائق)۔ مترجم کہتا ہے کہ
مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہیں اور
حدود میں سوائے صریح ایجاب الٰہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر بالتعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ
رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور
جب تک معتمد کتاب میں نہ ہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے (صرح بہ العلی القاریؒ)
ہاں شیخ ابن الہمامؒ نے کافی سے نقل کیا جس میں ضمیر مذکر ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر
کا مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔

الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ
اس نے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جن پر کفارہ نہیں۔ رہا جب کہ
عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں اغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہوگا اور
دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے اس واسطے کہ اس نے تقاضائے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی تقاضائے
شہوت کا محل بن کر کرادے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے
لیکن کفارہ تو قضائے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتوٰی میں تامل چاہئے۔ واللہ
تعالیٰ اعلم. م. وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت
پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقۃ بالجماع وھو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے
اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ ف۔ نہ عورت کا۔ وانما ہی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا
محل ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضائے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مرد میں ویسی
عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ وفی قول تجب ویتحمل عنہا
الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعیؒ کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے ولیکن
عورت کی طرف سے اس کو مرد اٹھاوے گا بر قیاس آب اغتسال کے۔ ف۔ یعنی جیسے رات میں
مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام سے ملتا ہے تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے
ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اس کفارہ میں دو ماہ کے متواتر روزے
بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہوں گے کیونکہ حدیث میں بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی
دوسرے سے روزہ نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہوں گے۔ واضح ہو کہ
امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی

المظاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عمداً صوم افطار کرنے والے پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آوے گا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔ وکلمۃ من ینتظم الذکور والاناث۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اس دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف۔ چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کر دے۔ وقد شارکتہ فیھا۔ اور ایسی حرکت جنایت کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اس کے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعیؒ کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ ولا تتحمل۔ اور تحمل ندارد۔ ف۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہوسکتا۔ لانھا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا یجزی فیھما التحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ ف۔ چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہے جب اس کو عمداً ضائع کیا تو اس کی مکافات اس طرح کہ تحریر رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ خاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہراً بعض متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہہ ہوگیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاوے (رواہ البخاری ومسلم)۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابوہریرہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اُس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عموم کہاں نکلے گا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ اصول الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب مایتغذی بہ او مایتداوی بہ۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کی جاتی ہے۔

فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ تو اس پر قضاء وکفارہ واجب ہے۔ ف یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کے واسطے کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ (خزانۃ المفتین ھ)۔ پس کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہیں بلکہ عمداً افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس کفارہ بھی لازم ہوگا۔ م۔ اور یہی امام مالک وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لاکفارۃ علیہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانہا شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ ف یعنی جماع کرنے والا پشیمان ونادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات واحادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہوگیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جماع میں اسی تک رہے گی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ تو اس پر غیر کا قیاس نہ ہوگا۔ ف یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی افطار سے کفارہ نہ ہوگا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروجہ کمال پایا گیا۔ ف یعنی حدیث درباب جماع وارد لیکن اس سے اس قدر ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحققت۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ ف جب کہ اس نے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بروجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے۔ وبایجاب الاعتاق تکفیرا عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ الجنایۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ ف جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ ع۔

مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزائے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ بریں شافعیؒ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہ ہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس تقریر سے شافعیؒ کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہو جائے گا۔ م۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا ہڑ یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اس پر ہمارے نزدیک قضاء وکفارہ ہے۔ (القاضیخان)۔ اسی طرح سرکہ دمری وآب عصفر وآب زعفران وآب باقلا وخربزہ وآب خیارین۔ وعورہ انگور وبینہ وادوے وبرف کا پانی عمداً کھایا پیا۔ یا دوائی مثی

مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا چھوٹا خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا۔ (الخزانۃ) بلکہ بدبودار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے۔ الخزانۃ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ (محیط السرخسی) اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ م۔ دقیق الذرہ کو اگر روغن میں لت کر کے کھایا یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ الخلاصہ والخزانہ۔ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑبی تو زندویسی نے کہا کہ میری رائے میں اس پر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی ولذت ہوتی ہے (السراج)۔ ظاہرا یہ تازی کرلی میں ہے لیکن باوجود اس کے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر درختوں کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کونپل تو اس پر قضاء وکفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے پتے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ (البحر)۔ اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں۔ (التبیین) م۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اس پر قضاء وکفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اس پر تفروق نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء وکفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عام علماء کے نزدیک قضاء وکفارہ ہے اور ابوسہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے (الظہیریہ)۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو۔ (المعراج)۔ اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ (محیط السرخسی ف) اگر نمک کھایا تو اس پر کفارہ واجب ہے۔ یہی مختار ہے (الخلاصہ) یہی صحیح ہے۔ (ابو المکارم م) م۔

مسئلہ تمباکو کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا پس بقیاس ریق حبیب وسوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی وشیرینی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اس کو دواء کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔

قال والکفارۃ مثل کفارۃ الظہار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف۔ یعنی اولا رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینا۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ ان کا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے۔ مع فانہ قال یا رسول اللہ ھلکت واھلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر مٹا اور میں نے مار مٹایا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امرأتی فی نہار رمضان متعمدا۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کرلی اپنی عورت سے متعمداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبتی ھذہ۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں

ہوں سوائے اپنے اس گردن کے۔ فقال صم شهرين متتابعين۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ پے در پے روزے رکھ۔ فقال هل جاءني ماجاءني الامن الصوم۔ پس اس نے عرض کیا کہ مجھ پر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ ف یعنی پھر دو مہینہ تک پے در پے روز کئے ہیں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطعم ستين مسكينا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يوتى بفرق من تمر۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوہارے لائے جاویں۔ ويروى بعرق۔ اور بعض روایات میں بجائے فرق کے عرق ہے۔ فيه تمر خمسة عشر صاعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرما تھے۔ وقال فرقها على المساكين۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو مساکین پر تقسیم کردے۔ فقال والله مابين لابتي المدينة احد احوج منى ومن عيالى۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لابتیں کے درمیان کوئی حاجت مند مجھ سے و میری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے۔ فقال كل انت وعيالك۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ يجزيك ولا يجزى احدا بعدك۔ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا۔ ف صحاح الستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کرلیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اس کو آزاد کرے اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھ کو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پے در پے روزے رکھے۔ اُس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ اُس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرما تھے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو لے کر تصدق کردے۔ اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ اپنے سے بڑھ کر محتاج پر صدقہ کردوں پس واللہ مدینہ کی لابتین یعنی حرتین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتی کہ آپ کے اگلے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے (رواہ الائمۃ الصحاح)۔ حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے مقام ہیں۔ ابوداؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ احادیث فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اس کو کفارہ دینے سے چارہ نہیں ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعوی بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہوگیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی واس کے عیال کو کھلانے کا حکم دے دیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی قول ہے جو زہری نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت

میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اس کو مہلت دی جب کہ دو ماہہ روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا ہے لیکن ظاہرا یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ واہلکت یعنی اور میں نے مار مٹایا۔ یہ بھی صحاح الستہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابیؒ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابیؒ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے تھے اور جب یہ ساٹھ مساکین کو صدقہ دیے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چہارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہ ہو تو متواتر روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی م۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بخیر اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاہ الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجیز و خلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ف ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع للنص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے درپے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے درپے دو ماہہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس یہ حدیث ان پر حجت ہے۔ ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پاخانہ کی راہوں کے سوائے میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا و مانند اس کے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اس کو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر یہ روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدام صورتہ۔ کیونکہ جماع کا صورت منعدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد کے۔ ع۔ ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا فرض کفارہ

قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائے گا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑھے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اس کو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں دوا پہونچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا تو ہر صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ لقولہ صلعم الفطر مما دخل بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو۔ ولوجود معنی الفطر وھو وصول ما فیہ صلاح البدن الی الجوف۔ اور بدلیل اس کے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جس میں بدن کی بہتری ہے جوف تک۔ ف۔ یعنی فطر جو صوم کے ضد ہے یہی کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جس میں بدن کی بھلائی ہے پھر اگر بھول کر ہو تو خلاف قیاس نظر نہ ہوا اور سوائے اس کے خطا و عمد میں فطر ہوگا اور یہاں جوف دماغ یا جوف شکم میں پہونچا تو افطار ہو گیا پس اس پر قضاء واجب ہے ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ نہیں۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ داخل ہونا از راہ صورت نہیں ہے ف۔ یعنی جو راہ منہ کی ہے۔ ع۔ اور جس حدیث کا حوالہ دیا اس کو ابو یعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رضؓ سے مرفوع روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج۔ یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو اس کی اسناد میں سلمیٰ بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں۔ یہی قول عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا وعلقہ البخاری۔ ایضاً۔ بہر حال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اس میں سے عمداً قے کرنا مستثنیٰ ہے مف ع۔ ولو اقطر فی اذنیہ الماء۔ اور اگر صائم نے اپنے کانوں میں پانی ٹپکایا۔ او دخلھما۔ یا کانوں میں پانی خود داخل ہو گیا۔ ف۔ مثلاً دریا سے عبور کیا اور کانوں میں پانی چلا گیا۔ لایفسد صومہ۔ تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ یہی قول مالک و مختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے۔ ع۔ لانعدام المعنی۔ بوجہ نہ ہونے معنی کے۔ ف۔ یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی۔ والصورۃ۔ اور بوجہ صورت نہ ہونے کے۔ بخلاف ما اذا ادخلہ الدھن۔ برخلاف اس کے جب کہ اس نے تیل داخل کیا۔ ف۔ تو افطار ہو جائے گا۔ اور یوں ہی جب خود داخل ہو جاوے (محیط السرخسی)۔ اور قاضیخاں نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اس کے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر اس میں خود پانی ڈالا تو اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنے فعل سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ ہوگا جیسے لکڑی کو داخل کر کے غائب کر دیا۔ اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگا۔ مف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مگر اصح یہ کہ فاسد ہے۔ اگر نیزہ یا تیر لگا کر لوہا اندر رہ گیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے۔ بف۔ ولو داوی جائفۃ۔ اور اگر صائم نے دوا کی جائفہ کی۔ ف۔ یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا

ہے۔ او آمتہ یا آمتہ کی۔ ف یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہے۔ بد واء کسی دوا کے ساتھ ف۔
پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہیں۔ (المبسوط وغیرہ غ) کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہیں
چپٹ رہی۔ اور اگر دواء تر ہو۔ فوصل الی جوفہ۔ پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ میں۔ او دماغہ
یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو۔ افطر۔ تو افطار ہو گیا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے
نزدیک ہے۔ ف یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ معتبر اس میں دواء کا پہونچنا ہوتا ہے
والذی یصل ھو الرطب۔ اور جو دواء پہونچتی ہے وہ تر ہے۔ ف اس واسطے تر دواء کی قید بجبر
ہے حتی کہ اگر خشک دواء پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی افطار ہو گا لیکن خشکی میں دلیل
یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہونچتی۔ اور تر دواء اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی
ہے۔ وقالا لا یفطر لعدم التیقن بالوصول لانضمام المتقدم مرۃ و اتساعہ اخری کما فی الیابس من
الدواء۔ اور صاحبین نے کہا کہ تر دواء میں بھی افطار نہ ہو گا بوجہ پہونچنے کا تیقن نہ ہونے کے کیونکہ
پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دواء میں یہ تیقن نہیں۔ ولہ ان
رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الجوف۔ اور امام رح کی دلیل یہ کہ
دواء کی رطوبت زخم کی رطوبت سے مل کر نیچے طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہے۔
ف حتی کہ اگر معلوم ہو کہ تر دواء نہیں پہونچی تو فاسد نہ ہو گا۔ (العنایہ) بخلاف الیابس لانہ ینشف
رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا۔ برخلاف خشک دواء کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہے
تو اس کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ ف بالجملہ ظاہر الروایت میں دوائے خشک و تر میں اس دلیل سے
فرق ہے۔ اور اگر زخم ایسا نہ ہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو تر یا خشک کسی سے
افطار نہ ہو گا۔ م۔ ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکائی تو
افطار نہیں۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف
نے کہا کہ افطار ہو جائے گا۔ وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اس میں مضطرب ہے
فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول۔ گویا ابو یوسف
کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہونچنے کی ہے اور اسی جہت سے
پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ۔
اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل و جوف کے درمیان میں مثانہ حائل ہے اور پیشاب
اس میں سے ترشح ہوتا ہے۔ ف لیکن تحقیق اس کی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہو گی لہذا مصنف رح
نے فرمایا۔ وھذا لیس من باب الفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں ہے۔ ف اور تشریح میں خلاصہ
یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے رواں ہو کر مثانہ میں جمع اور وہاں
سے بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے۔ فعلی ہذا قول ابی حنیفہ رح صحیح ہے م۔ رہا عورت کی فرج میں
ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے۔ (المبسوط ف)۔ ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر۔ اور جس
نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اس کو افطار نہیں ہوا۔ لعدم الفطر صورۃ ومعنی۔ کیونکہ فطر کی صورت

ومعنی کچھ موجود نہیں۔ ویکره له ذلك۔ ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیه من تعریض الصوم
علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر
جاوے محیط و قاضی خاں میں ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بدمزاج ہو تو اس کو شوربہ زبان
سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ۔ ویکره للمرأة ان تمضغ لصبیها الطعام اذا کان لها
بد منه۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جب کہ اس کو اس سے
کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شاید بے اختیار حلق میں اتر
جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی
میسر ہو۔ ولا باس اذا لم تجد منه بدا صیانة للولد الا تری ان لها ان تفطر اذا خافت علی ولدها۔
اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں
دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اس کو فرزند پر خوف ہو۔ ف۔ شہد یا مانند اس کے
چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسارہ نہ ہو۔ (المحیط)۔ اور فتاوی سمرقند میں اس
کو مکروہ رکھا۔ مع۔ ومضغ العلك لا یفطر الصائم۔ اور علک چبانا روزہ دار کو فطر نہیں کرتا۔ لانه لا
یصل الی جوفه۔ کیونکہ وہ اس کے جوف تک نہیں پہونچے گا۔ وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانه
یصل الیه بعض اجزائه۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ
اس کے بعض اجزاء جوف میں پہونچ جاتے ہیں۔ وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانه
یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ
ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ الا انه یکره للصائم
مگر علک چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ عورت ہو۔ لما فیه من تعریض الصوم للفساد۔ کیونکہ
اس میں روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ ولانه یتهم بالافطار
اور اس وجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا۔ ف۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ
ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں
کو بری معلوم ہو اس کو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اس کا عذر ہو۔ اس باب میں حدیث مرفوع بھی ہے
کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ ولا یکره للمرأة اذا لم تکن صائمة لقیامه مقام السواك فی حقهن۔ اور
علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار نہ ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں مسواک
کے قائم مقام ہے۔ ویکره للرجال۔ اور مردوں کو علک مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔
علی ما قیل اذا لم یکن من علة۔ بنا برآنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔ ف۔ اور
اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہیں۔ وقیل لا یستحب لما فیه من التشبه بالنساء۔ اور
بعض نے فرمایا کہ مردوں کو علک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ ف۔ اور
حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی
ہے۔ ولا باس بالکحل ودهن الشارب۔ اور سرمہ لگانے اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ

نہیں ہے۔ لانه نوع ارتفاق وهو ليس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش، صوم کے ممنوع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی الله علیه وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء والی الصوم فیه۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں ندب فرمایا۔ ف یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ ف صوم عاشورہ کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشورہ کے دن سرمہ لگاوے اس سال اس کی آنکھ ورم رمد سے نہ دکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ ہاں ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا۔ تنقیح میں کہا کہ اس کی اسناد متقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے میں ضرور شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

ولا باس بالاکتحال للرجال اذا قصد به التداوی دون الزينة۔ اور سرمہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ ف کیونکہ سرمہ عورتوں کی زینت معروف ہے۔ اور جمال جائز ہے اور وہ شئیں دور کرنے اور وقار کی ہیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ بہت سی احادیث میں مثلاً کنگھی کرنے و پریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ ڈول و ہیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسبا جو بات نہ ہو وہ دور کرنا حتیٰ کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ میں میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگاوے۔ کنگھی کرے۔ ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اس کا قصد زینت نہ ہو۔ ف یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے۔ لانه يعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالوں کی سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے صریح یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع میں وارد اس کے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة

اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مٹھی ہے۔ ف۔ اور نہایہ میں کہا کہ ایک مٹھی سے جو بڑھے اس کو قطع کرنا واجب ہے۔ یوں ہی جامع الترمذی میں عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول و عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنے کا وجوب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اس کے معارض حدیث عبداللہ بن عمر بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو ریت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑدو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مٹھی سے زائد کتراتے تھے۔ (کمارواہ احمد و ابوداؤد والنسائی)۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے (کمارواہ ابن ابی شیبہ)۔ حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں ریتو اور داڑھی بڑھتی چھوڑو تم مجوسیوں کی مخالفت کرو۔ (رواہ مسلم)۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہوگیا کہ علت اس میں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں بڑھاتے اور داڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاری وغیرہ کرتے ہیں کہ داڑھی میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو اس کو کسی نے مباح نہیں کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑے گا کہ اس کو مجوسیوں یا یہود و فرنگیوں کی طرح مونڈا دے نہیں اور نہ اس کا اکثر حصہ کترا دے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے ان کے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہوگئی اور عینیؒ نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی جب بڑھ جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنوؤں و چہرہ کے بالوں سے لے لے جہاں تک کہ مخنثوں سے مشابہ نہ ہو جاوے۔ (انتہی مترجما)۔ اور مبسوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی جورو کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگاوے عینی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آراستہ ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہے اور مردوں کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرائش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کرکے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اٹھا لیا۔ تو پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اس کو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں۔ معنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عنداللہ تعالیٰ معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھری کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبسوط و محیط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح جید ہے اور اللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ م۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداۃ والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ ف۔ اور تر مسواک میں مالکؒ نے کراہت

سمجھی۔ ع۔ لقوله علیه السلام خیر خلال الصائم السواك۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسنادہ ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضوء میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو ہر شخص نمازی و متوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہوگئی وجہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکره بالعشی لما فیه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف جس کی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ (کمانی الصحیح) فشابه دم الشهید۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہوگئی۔ ف حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اس کی مشک کے ہوگی۔ کمانی الصحیح۔ قلنا هو اثر العبادة والالیق به الاخفاء بخلاف دم الشهید لانه اثر الظلم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف جو کافروں نے انکار توحید الٰہی کرکے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بہتری چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہیں کیونکہ وہ تو معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ کچھ کھائے پیے۔ چنانچہ طبرانیؒ نے عبد الرحمن بن غنمؒ سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ دن میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کریں اس میں تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سوائے اس کے جو کسی بلا میں بتلا ہوکر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جما تو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے یہ اسی معنی میں کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اس کے قدم غبار آلودہ ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرلے اور اسی قسم سے یہ کہ جس کا مکان مسجد سے دور واقع ہوا تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہے اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہاں سے چل کر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر ہاں جبکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف

ہے۔ فاحفظ م۔ ولافرق بین الرطب الاخضر وبین المبلول بالماء لما رویناؔ۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہیں سواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسفؒ سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی سواک مکروہ ہے یہ روایت ضعیف ہے۔

فروع عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اصح ہے (محیط السرخسی) کیونکہ ان کی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہیں یا متفرق اور مخفی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن عوام میں دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اس کو لازم سمجھیں جیسے بعضے جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے ہیں ولہذا ابو حنیفہ وابو یوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مقتضی بہ بدعت ہو اس کا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا ہر ہفتہ میں دو روزہ کر کے مستحب کافی الظہیریہ م۔ سف۔ یوم الفطر و یوم اضحی و اس کے بعد تین دن ایام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتی کہ رکھے تو صائم ہو جائے گا۔ (قاضی خاں)۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے اس نے عید کے روز رکھا تو اس پر بعد غروب طلاق ہو جائے گی م۔ اگر رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضا لازم نہیں ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اس طرح کہ رات میں بھی افطار نہ کرے۔ (السراج ف)۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ و دو بوند پانی سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہیں اور اظہر یہ کہ اس کے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت میں کہ کمی روز میں ایسی نوبت پہونچی کہ کھڑے ہو کر نماز یا قرأت وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اس کے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتی کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن ومحمود ہے م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اس طرح کہ تمام سال میں کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں افطار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے (الخلاصہ)۔ یہی صوم داودؑ ہے جس کی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر مشقت اور اس کو مالوف چیز دیکھ کر چھڑانے میں پاکیزہ کرنا بہت خوبصورت ہے م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ، چودہ و پندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ (القاضیخاں)۔ اور صوم عاشورہ جب کہ اس کے اول یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ (الفتح)۔ عامہ مشائخ کے نزدیک تنہا روز جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ (البحر)۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث ممانعت اسی معنی پر محمول ہے م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ (الفتح) مکروہات میں سے اکیلا یوم عاشورہ محیط السرخسی یوم نوروز یا سنیچر و اتوار جب کہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عمداً ہو۔ (الظہیریہ)۔ مکروہ ہے چپ روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرنا۔ (القاضی خاں)۔ مکروہ تحریمی ہے م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے

مکروہ ہے۔ حتی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے (الجوہرہ)۔ اور بیٹی و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں (السراج)۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں کمی ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

فصل

یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جن سے افطار مباح ہوتا ہے

واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔ اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت نہ ہو۔ ششم سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ مف۔ ومن کان مریضاً فی رمضان فخاف ان صام ان داد مرضہ افطر وقضیٰ۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو مرض بڑھ جائے گا تو وہ افطار کرے اور قضاء کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا اس طرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان تک رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر ہے جیسا کہ علماء کا قول ہے بخلاف اہل الظاہر کہ جو خالی مرض کو بنظر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں اول خفیف جس کے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔ سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھے گا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھے گا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائے گا۔ ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑے گا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور جس کو دق کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا۔ ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو افطار کرکے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا مسافر نہ ہو۔ مع۔

وقال الشافعی لا یفطر وھو یعتبر خوف الھلاک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ مریض جس کو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادۃ المرض وامتدادہ قد تفضی الی الھلاک فیجب الاحتراز عنہ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے

قول کے ہے کہ ہر مریض کے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے جرح ومشقت اٹھاوے
پس اس میں تو اتفاق ہے اب رہا جرح ومشقت کا مدار تو اس میں اجتہاد جاری ہوا کہ جرح ومشقت آیا
خوف زیادتی و طول ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی آیا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر
مریض کی رائے خالی وہم نہ ہو بلکہ اس کو یہ گمان غالب ہو تا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان کے
کہنے سے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ عدالت ظاہر ہونا شرط ہے۔ بر مرض کا ضعف باقی ہے
جس میں خوف ہوا کہ روزہ سے پھر آوے گا تو قاضی امام نے کہا کہ کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی
یا بخار کی باری کے روز اس نے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی تو مضائقہ نہیں۔ سف۔ باندی اگر کھانے
پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اس کو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے۔ التمرتاشی۔ کاریگر کو گرمی میں
بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اس نے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے
اسی طرح دوسرے خسیس کام ہیں۔ (النصاب بمفع)۔ اگر روزہ میں خوف ہو کر بیٹھے نماز پڑھ سکے گا تو امام
محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا
پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطاء
میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کاریگر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے اور یہ نہیں۔ اور
اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلاں وقت مقابلہ کرے گا پس بخوف ضعف اس کو ابھی سے افطار
جائز ہے خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا بمفع۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ
ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے۔ کذا قیل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت
میں مریض و مسافر یکساں ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں کہا جاوے کہ مریض تو اس کو کہتے ہیں کہ جس
کے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یہ معنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتی کہ مثلاً قرأت
خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ صوم
میں مریض وہ ہے جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض
کو مشقت لاحق ہو اس کو روزہ مباح ہے۔ رہا سفر تو سواری اس میں تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی لہذا اس میں کوئی
قید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنی مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے
فافہم م۔ وان کان مسافرا لا یستضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جاز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے
سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اس کو روزہ رکھنا افضل ہے۔ اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک
وشافعیؒ کا ہے۔ بمفع۔ لان السفر لا یعری عن المشقۃ فجعل نفسہ عذرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے
خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ ف۔ اور اس میں مشقت کی شرط بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔
بخلاف المریض فانہ قد یخف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا پڑ جاتا ہے۔ ف۔
جیسے بدہضمی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی۔ فشرط کونہ مفضیا الی الحرج۔ تب
شرط لگائی گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے جرح ومشقت لاحق ہو۔ ف۔ یعنی مرض میں اس شرط

سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعیؒ نے کہا۔ ف۔ نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ۔ نع۔ الفطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقوله صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکوکاری سے نہیں ہے۔ ف۔ اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ (رواہ مسلم والمختصر فی البخاری)۔ اور عبدالرزاق کی روایت میں لیس من ام برام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مفع۔ ولنا ان رمضان افضل الوقتین اور ہماری دلیل یہ کہ رمضان دو وقتوں میں سے افضل ہے۔ ف۔ یعنی مسافر یا تو اس وقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر ہیں پھر ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے برابر نہیں ہوسکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو مکرر ان کو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام۔ ع۔ اور رخصت سے عزیمت اولیٰ فکان الاداء فیہ اولیٰ۔ تو رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا۔ ف۔ جیسے چمڑے کے موزے پہن کر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پاؤں دھونا عزیمت و اولیٰ ہے۔ م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الجہد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اس وقت کہ مسافر کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔

امام مصنفؒ نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمامؒ یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائے گا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم۔ یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اس کے واسطے جو مشقت اٹھاکر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہوجاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اژدہام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہوگیا ہے (رواہ مسلم)۔ مغازی واقدی میں ہے کہ آپ نے اول ان کو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں۔ پھر ان احادیث کو جہد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جس نے اس کو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ (رواہ مسلم)۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مفطر ہوتے

(کما فی الصحیحین)۔ اور ابوالدرداءؓ کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ (الصحیحین)۔ پس ان میں صریح روزہ رکھنا مسافر کو جواز ہے تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جس کو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبزار۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں افطار کرنا و روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقت ور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرأت ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہٰذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا منسوخ ہو فافہم مفت م۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہوا اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا ان کو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ واذا مات المریض والمسافر وھما علی حالھما لم یلزمھما القضاء اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو ان کے ذمہ قضاء لازم نہیں ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضاء لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ان پر قضاً لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ ان پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعدۃ من ایام اُخر یعنی دوسرے ایام میں سے ان کی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو ان پر قضاء نہیں لانھما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضاء کے نہیں پایا۔ ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونوں مرے تو لزمھما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضاء لازم ہو گی۔ ف۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۲۰ روزے قضاً ہوئے تھے اور بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا تو پوری قضاء لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پوری قضاء نہیں بلکہ بقدر الصحۃ والاقامۃ۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لوجود الادراک بھذا المقدار۔ کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا۔ ف۔ اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے۔ اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الٰہی ہے اور اصل سبب ادا در رمضان

ہے اور اس کے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن جس میں قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اس نے نہیں پائے۔ اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب ان پر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ وفائدتہ وجوب الوصیۃ بالاطعام۔ اس کا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت ان پر واجب ہے۔ ف یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے قضا نہیں رکھے تو مرتے وقت ان پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اس کا فدیہ ادا کر دیا اور وے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے۔ اور براہ مروت وحق فتوت ان کو یہی کرنا چاہیے۔ م۔ پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت واقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے۔ بالاتفاق ابو حنیفہ وصاحبین کا قول ہے وذکر الطحاوی خلافا فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد۔ اور طحاوی نے اس حکم میں درمیان ابو حنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف کا ذکر کیا۔ ف اس طرح کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واقامت کے واجب ہوگی۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ ف امام ابو بکر الجصاص الرازی نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے۔ تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں میں بلا خلاف اس مسئلہ میں مریض ومسافر پر بقدر صحت واقامت کے قضاء لازم ہے۔ مع۔ وانما الخلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے۔ ف چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ پھر اچھا ہو کر شلاً ۱۵ روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس پر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضائے رمضان ونذر میں کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ والفرق لہما ان النذر سبب۔ شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ ف یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنے کا اصل وقت یہی جس وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اس کا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتی کہ بیماری میں مر جاوے تو اس پر کچھ وجوب نہیں۔ پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے فیظہر الوجوب فی حق الخلف۔ تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا۔ ف گویا اس نے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اس پر قضائے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے۔ م۔ وفی ھذہ المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ قضائے رمضان میں۔ السبب ادراک العدۃ ادا کا سبب عدت کا پانا ہے۔ فیتقدر بقدر ما ادرک۔ تو جس قدر عدت کا زمانہ پاوے اسی

قدر وجوب رہے گا۔ ف ۔ اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضائے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہے گا۔ فائدہ ۔ اتزاریؒ نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اس کے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ ان کے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے۔ پھر اس کی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو ان کی جہالت ہے۔ طحاوی کا کیا قصور ہے۔ عینیؒ نے جواب میں کہا کہ یہ اتزاریؒ کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا اس کو طحاویؒ کے فضل و کمال کا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابوعمرو ابن عبدالبرؒ جو معروف ائمہ حدیث سے ہے لکھتا ہے کہ طحاویؒ خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماؒ کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزیؒ نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اس کے فضل و صدق و زہد و پرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ و نہایہ میں کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجۃ مانند امام بخاری و مسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ و استنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ اتزاری کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرنا اور یہ اس نے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ م ع ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو ورنہ اگر مرض میں مر جاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر مذکور گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو اداء کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے۔ پس شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے اداء شروع کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاویؒ کی روایت ہے۔ ملخص الفتح ۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ اداء کا سبب وہی

قضاء کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضا عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اس کے مثل صوم ہے پھر مثل دینے کا سبب ادراک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظ۔م۔

وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه۔ اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے در پے رکھے۔ ف۔ یہی ایک جماعت عظیم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لاطلاق النص۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فعدة من ایام اخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دیں خواہ پے در پے رکھ کر ہو یا متفرق ہو۔ لکن المستحب المتابعة مسارعة الی اسقاط الواجب۔ لیکن پے در پے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسارعت ہو۔ ف۔ اور یہ مسارعت باحادیث و اشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پے در پے لازم ہو فافہم۔ وان اخره حتی دخل رمضان آخر۔ اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لانه فی وقته۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف۔ اور اس کا صوم اس پر متعین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاول بعده۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف۔ یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لانه وقت القضاء۔ کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولا فدیة علیه۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف۔ جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔

لان وجوب القضاء علی التراخی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا تو درنگی سے ساتھ ہے۔ ف۔ فی الفور نہیں ہے۔ حتی کان له ان یتطوع۔ حتی کہ جس پر قضاء ہے اس کو نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ ف۔ پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب تبراخی ہے اور آخر عمر پر البتہ تنگی سے ہو جاتا ہے (البدائع)۔ یعنی پھر اس وقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔م۔ اور کرخیؒ نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب فی الفور ہے لیکن صحیح قول اول ہے۔ع۔ والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسهما او ولدیهما افطرتا وقضتا۔ اور حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی عورت جب کہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضاء کریں۔ دفعا للحرج۔ دفع حرج کے واسطے۔ ف۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہے۔م

اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہاں مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں۔ کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جب کہ بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ ماں کے سوائے دوسری عورت کا دودھ لیتا ہو تو ماں پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے اس کو رد کر دیا کہ ماں پر دیانت میں دودھ پلانا واجب ہے۔ لہذا مصنف رح نے کہا۔ اور ولدہما۔ اپنے فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی ماں کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اس کو روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اس کو اپنی جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو گیا اس کو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف ضرر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مقید ہے کہ ہاں۔ م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا کہ ولا کفارۃ علیہما۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانہ افطار بعذر۔ کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ تو تعمدی افطار ہے۔ ولا فدیۃ علیہما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد۔ اور دونوں پر فدیہ[عہ] نہیں بخلاف قول شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرضعہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو۔ وہو یعتبرہ بالشیخ الفانی۔ اور شافعی اس کو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ بدیں معنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ ہے یوں ہی بچہ عاجزہ کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے۔ ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس کے حق میں فدیہ دینا برخلاف قیاس ہے۔ ف۔ کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکھنا ہے۔ اور فدیہ کسی مسکین کو خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ۔ اور بچہ کے سبب سے افطار کرنا بوڑھے پھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ ف۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الفانی الذی لا یقدر علی الصیام۔ اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ ف۔ اور جامع البرہانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ ادا کرنے سے عاجز اور اس کی قوت لوٹنے کی امید نہیں اور اس کا انجام موت نظر آتا ہے۔ ع۔ یفطر۔ تو وہ افطار کرے۔ ف۔ یعنی روزہ نہ رکھے۔ ویطعم لکل یوما مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں دیا جاتا

عہ واضح ہو کہ حاملہ و مرضعہ پر بعد افطار کے قضاء واجب ہے یہی قول ایک جماعت صحابہ و تابعین و مذہب ابو حنیفہ و اصحاب و احمد و ثوری و اسحٰق کا ہے۔ امام مالک نے کہا کہ دونوں پر قضاء بھی واجب نہیں یہ بھی ایک جماعت ائمہ علماء کا قول ہے اور اسی کو امام طحاوی و ابن المنذر نے اختیار کیا کیونکہ وہ روزے سے عاجز تو طفل کے مشابہ ہے۔ یہی ایک قول شافعی کا ہے اور دوسرے قول میں فدیہ واجب ہے یہی ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ ملخص العینی۔ اسی طرح یہ اختلاف نسخہ عینی میں مذکور ہے اور شیخ ابن الہمام نے اس کو شیخ فانی کے حق میں ذکر کیا اور نہایہ میں بھی ہے ۱۲۔

ہے۔ ف۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاویؒ کا مختار یہ کہ اس پر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے کیونکہ شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ (الفتح) اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہے کیونکہ عاجز پر وجوب ہی نہیں مگر احتیاطاً کفارہ ہے م۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یطیقونہ اطاقہ سے ہے اور باب افعال اگر سلب کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جن کی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے وقیل معناہ لا یطیقونہ اور کہا گیا کہ اس کے معنی لا یطیقونہ۔ ف۔ یعنی یطیقونہ مثبت مذکور ہے اور معنی میں لا حذف ہے چنانچہ عطاءؒ نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ بوڑھے پھوس مرد و عورت کے لیے ہے جن کو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ (رواہ البخاری)۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ مثبت ہے اور اس کی تفسیر لا یطیقونہ منفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پائے کے اپنی رائے سے نہ ہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا ثابت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاللہ تفتؤا تذکر یوسف یہاں بالاتفاق لا تفتؤا معنی ہیں قولہ تعالیٰ یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا۔ اور قولہ تعالیٰ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالکؒ وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتداء میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو تونگروں میں سے جس نے چاہا اس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دے دیا۔ یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نازل ہو کر اس کو منسوخ کر دیا۔ (ملخص الفتح)۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہ ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ مع۔ اور ظاہرا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو۔ کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ مع۔ م۔ ولو قدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آ گئی۔ ف۔ حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ یبطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط الخلیفۃ استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ ہونے کی شرط دائمی عجز ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اس کے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اس کو قوت آ گئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ

نہیں ہوسکتا۔ لنظیرا اس کی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اس کو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اب نئے سرے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ فع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہئے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہ ہو پس اگر قضائے رمضان ادا نہ کی یہاں تک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اس کو فدیہ دینا جائز ہے۔ اگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دے دے جب کہ اس کو تیقن ہوگیا کہ قضا پر قادر نہ ہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہ ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ ہوا تو جاڑا ہوا، میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہاں تک کہ فانی ہوگیا تو اس کا فدیہ دے دے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنے کو نہ پایا اور وہ شیخ فانی ہے یا انجام کو ہوگیا تو اس وقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے۔

واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کرنے والی دو وقتہ خوراک بخلاف صدقۃ الفطر کے کہ اس میں مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام منصوص ہے۔ مف۔ ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جو شخص مرے نگا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم)۔ پس اس نے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اس کی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے دے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع خرما یا جو۔ ف۔ اور فتح القدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقت سیر خوراک کافی ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ گیہوں یا جو و خرما کی بھی خصوصیت نہ ہونا چاہئے بلکہ اوسط طعام جو اس کو میسر ہے دینا کافی ہوگا وعلیٰ ہذا اگر قیمت دینا چاہے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ لانہ عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی۔ کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہوچکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہوگیا۔ ف۔ پس فدیہ جائز ہوا لہٰذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضا واجب ہے۔ ثم لا بد من الایصاء عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ (کما فی قاضیخاں)۔ خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے

ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے۔ م مع۔ وعلی ھذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ جس پر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرتے وقت ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کرے وجوباً۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ھو یعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعیؒ اس قرضہ الٰہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عزوجل زیادہ احق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی یجری فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ ف۔ تو جیسے بدون قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے۔ اسی طرح قرضہ الٰہیہ بھی میت کی نیابت میں وارث دے دے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ بدنی عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ قرض خواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتی کہ جس نے مال زکوۃ میں کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہ ہوئی۔ م۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ ولابد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ ف۔ تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہو نہ بطور مجبوری کے۔ وذلک فی الایصاء دون الوراثۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ ف۔ حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لانھا جبریۃ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے۔ ف۔ یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ مل کر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنھوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہٰذا اس دیار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں ضامن ہیں مگر اس کہ لڑکی معاف کر دے۔ م۔ ثم ھو تبرع ابتداء۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے۔ ف۔ یعنی غیر واجب ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتی یعتبر من الثلث۔ حتی کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہوگا ف۔ بخلاف بندوں کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جائیں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اس واسطے کر دی کہ آخر تو یہ مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کرو کہ اس پر سالہا سال کی قضاء رمضان کا فدیہ مثلاً دو

روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اس کا اس قدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائے گا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جس قدر تہائی ہے دی جائے گی۔ اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکہ وارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑا دیں بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انہوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز فقط روزے میں منصوص ہوا ہے۔م۔ والصلوٰۃ کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اس کو مقتضی ہے کہ قضائے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ بحال جائز نہ ہوا یوں ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز بحال نہ ہونا بعضے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیئے۔ اور توضیح بہت دراز ہے۔ پھر محدثین مقاتل رحہ پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوٰۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ھو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازیں مل کر ایک فرض ہوا یہ ہے۔ م مع۔

مسئلہ: بعضی شہروں میں مالدار میت کے وارثین حسب مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لے جاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضاء نمازیں و روزے تم پر ہیں بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضاء و نمازوں و صیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضا فرائض کس قدر ہیں تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کرے اس کی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دے دے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اس کو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اس کو وارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائے گا۔ اور اس کی اصل کتاب الحیل میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ فلیحفظ واللہ تعالیٰ ہو الموفق م۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی اور میت کی طرف سے اس کا ولی روزہ نہیں رکھے گا اور نہ نماز پڑھے گا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اس کا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے۔ بقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھے گا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دے گا۔ ف۔ لیکن اس کے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اور

عینیؒ نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضاً کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعیؒ کا یہی قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اس کی طرف سے قضاء کر دوں آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اس کو تو ادا کرتا۔ اس نے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھ کر ادا کے لائق ہے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اس پر صوم نذر ہے الخ۔ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ (الصحیح)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ میری بہن مرگئی الخ۔ (الصحیح)۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اس واسطے کہ اس عورت میت کے واسطے اس کا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا درحالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے۔ (الصحیحین)۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے مباحثہ کیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ابن عباسؓ نے فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے سے نماز پڑھے۔ (رواہ النسائی) اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اس کے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اس کی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں لکھا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ (ملخص الفتح)۔

مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا مصرح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دے کر اسی پر اکتفا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز روزہ میں شک ضرور پیدا ہوگیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب

ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوص جب کہ حدیث مرفوع میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے لیعنی اس نے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اس کی طرف سے ادا کردوں۔ اگرچہ سائلہ عورت کے جواب میں صوم عن ایک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ۔ صریح خود فعل صوم میں ہیں۔ مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوع معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

ومن دخل فی صلوۃ التطوع اوفی صوم التطوع ثم افسدہ۔ اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اس کو فاسد کر دیا۔ ف۔ یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اس کو فاسد کیا خواہ عمداً اس کو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہوگیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہوگیا حتی کہ سلام وکلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم یہ کہ اس کو قضاء کرے۔ ف۔ یعنی واجب ہوگیا کہ اس کو قضاء کرے۔ بوجہ اس کے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہوگیا ہو تو قضاء لازم نہیں ہے۔ ورنہ لازم ہے۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ ف۔ وامام احمد کے کہ مطلقاً قضاء لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہ انہ یتبرع بالمودی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل روزہ یا نماز کے ساتھ نیکوکاری زائد ہے۔ ف۔ یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام ہے یہ شخص محسنین یعنی نیکوکاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ما علی المحسنین من سبیل۔ یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ فلا یلزمہ مالم یتبرع بہ۔ تو جس روزہ یا نماز کے ساتھ اس نے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔ ف۔ ورنہ خلاف آیت کے اس پر گرفت لازم آوے گی اور نظیر اس کی یہ کہ کسی نے جیب میں دو درم ڈالے کہ ان کو صدقہ دے گا پھر اس نے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ع۔م۔ ولنا ان المودی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہوگئی۔ ف۔ اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد ہے لیکن جب اس کو شروع کرکے ادا کرنے لگا تو اس میں ایک صفت بڑھی کہ قربۃ وعمل۔ وہ ایک عبادت وعمل ہے۔ ف۔ اور مومنوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لاتبطلوا اعمالکم۔ تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں پس عمل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کرنے کے واجب ہے۔

ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اس کو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اس کو بغیر منظونہ کے شروع کیا تو عمل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے۔ واذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اس کو پورا کرنا واجب تو اس کو ادھورا چھوڑنے سے قضاء واجب

ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے افطار کرے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی)۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اس پر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوائے حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اس میں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہ ہوگی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہ رضؓ دربارہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں آتا کہ آپؐ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جس کو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جس کی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضاءً کرو۔ ترمذی رحؒ نے اس کو مرسل صحیح کہا۔ لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رضؓ سے موصول صحیح روایت کیا۔ اسی طرح طبرانی رحؒ نے حدیث ابن عباس رضؓ و ابوہریرہؓ سے اور بزار رحؒ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا۔ جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے بتفصیل تمام بیان کیا ہے ابن حزمؒ نے صحیح ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضاء کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے موطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے حتیٰ کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اس کی جگہ ایک روزہ لیجیو۔ (وقد رواہ ابوداؤد الطیالسی ع)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے۔ م بطبع ثم عندنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کیونکہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اس واسطے ہوئیں کہ منتقی جو ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جس میں بغیر عذر توڑنا مباح بھی ہے۔ ویباح بعذر۔ اور

عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر۔ لقولہ علیہ السلام افطر واقض یوماً مکانہ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اس کے بجائے ایک روز قضائے کر۔ ف۔ اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ مف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ افطار کر دے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر صائم ہو تو کہہ دے اور دعا کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ م۔ عینیؒ نے لکھا یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال تو افطار نہ کرے مگر آنکہ اس میں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے (الذخیرہ)

واذا بلغ الصبی۔ اور جب طفل بالغ ہوا۔ ف۔ مثلاً رمضان کے دن میں اس کو احتلام ہوا۔ یوں ہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کھانے پر اس کا عذر دور ہوگیا۔ ع۔ او اسلم الکافر۔ یا کافر اسلام لایا۔ فی رمضان یعنی دن میں رمضان کے۔ امسکا بقیۃ یومہما۔ تو باقی دن پھر امساک رکھیں۔ ف۔ یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں۔ قضاء لحق الوقت بالتشبہ۔ تاکہ صائمین سے مشابہت میں وقت عزیز کا حق پورا ہو۔ ف۔ پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشورہ میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشورہ ہے۔ یہ حکم مفید وجوب ہے۔ پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ ان کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اس واسطے کہ اگر کچھ کھایا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے۔ اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کر دیا ہو یا خطاء سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اس نے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے۔ (الفتح) امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے۔ (النہایہ۔ ع)

فروع محققین مشائخ نے مثل کرخی و ابوبکر الجصاص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں۔ ف ک۔ یہی اصح ہے۔ (المحیط السرخسی) ضیافت لیکن صحیح مذہب اس وقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں ملال ہو۔ (المحیط) اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا۔ (الصدر)۔ اور یہ اس وقت کہ افطار قبل الزوال ہو۔ سلیکن بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو۔ (المحیط) اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں (النہایہ) پھر باوجود امساک واجب ہونے کے فرمایا

ولو افطرا فیہ لا قضاء علیھما۔ اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضاء واجب نہیں۔ ف لان الصوم غیر واجب فیہ۔ کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں۔ ف اس لئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ ان پر واجب نہ تھا جس کی قضا ہو۔ ہاں باقی وقت میں امساک واجب ہے عہ اور امساک کی کوئی قضا نہیں ہے۔ رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا۔ وصاما بعدہ۔ اور بعد اس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں ان کا روزہ رکھیں۔ ف یعنی بطریق فرض کے۔ لتحقق السبب بوجہ سبب متحقق ہونے کے ف یعنی ماہ رمضان۔ والاھلیۃ۔ اور اہلیت متحقق ہونے کے ف یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض ونفاس وعذر سے پاک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جس دن کہ طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہوگئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اس دن کا روزہ قضاء کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضاء کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہوگیا تو وہ ابتداء رمضان سے اس وقت تک قضاء کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے۔ جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ ولم یقضیا یومھما ولا ما مضی۔ اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اس دن کو قضاء نہیں کریں اور نہ اب تک کے گذرے ایام قضاء کریں۔ لعدم الخطاب۔ بوجہ خطاب نہ ہونے کے۔ ف یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انھیں کو خطاب فرمایا اور انھیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا تو ان پر قضاء بھی واجب نہیں۔ ہاں وقت بلوغ واسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں۔ وھذا بخلاف الصلوۃ۔ اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے۔ لان السبب فیھا الجزء المتصل بالاداء۔ کیونکہ نماز میں سبب وہ جزء وقت کا ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے۔ ف یعنی مثلاً ظہر کی نماز جس دم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزء سبب ہے اور جب وقت ختم ہونے لگا تو یہی متعین اور خطاب اس وقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاھلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے واسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف تو یہ نماز ان پر لازم ہوئی اور جب اداء کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ وفی الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزو اول ہوتا ہے۔ ف یعنی جزو اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزو اول اس دن کے روزہ واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو اس پر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل وکافر میں ہے۔ والاھلیۃ منعدمۃ عندہ۔ اور اس جزو اول کے وقت اہلیت ندارد ہے۔ ف کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی

عہ یعنی امام صفار نے کہا صحیح یہ کہ امساک واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہے ع نہایہ۔

وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیه القضاء لانه ادرک وقت النیة۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اس وقت مقیم ہوا تو اس پر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ وجه الظاهر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اس کے بعد سے غروب تک واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ واهلیة الوجوب منعدمة فی اوله حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔ للصبی ان ینوی التطوع فی هذه الصورة۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے ف اور محیط میں اس کو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اهل التطوع ایضا والطفل اهل له۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔

واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہوں گا۔ ثم قدم المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہونچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے فنوی الصوم پس اس نے روزے کی نیت کر لی ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاه۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائے ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت نہ کی تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لا ینافی اهلیة الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو۔ ولا صحة الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے شہر میں آگیا اگرچہ اس نے رات سے انطار کی نیت کی ہو۔ فعلیه ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت النیة بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی انطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا سو تو اب زائل ہو گیا پھر اگر زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں

ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کرکے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الاتری انہ لوکان مقیما فی اول الیوم ۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتدائے روز میں مقیم تھا۔ ف یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا واجب ہوا اور اس نے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اس نے سفر اختیار کیا۔ لایباح الفطر۔ تو اس کو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف اگرچہ سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہ ہوا۔ ترجیحا لجانب الاقامۃ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت کے۔ ف کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فھذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہے۔ ف یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں آکر مقیم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہاں تک کہ جب آپ کراع الغمیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونٹ پر بلند اٹھا کر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کرلیا۔ (کمافی الصحیح) اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا راستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوئے اور خود روزہ رکھتے رہے یہاں تک کہ کراع الغمیم کی منزل میں افطار کردیا اور اس کی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کردیا تاکہ آئندہ کسی کو حرج نہ ہو پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کردیا۔ اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی ہو حتی کہ صبح ہوگئی تو وہ صائم رہے گا اور اس کو افطار کرنا حلال نہیں ہے اس پر البتہ حدیث کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوائے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ (فاحفظ)۔

الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المسألتین لاتلزمہ الکفارۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اس نے دونوں صورتوں میں افطار کردیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لقیام شبھۃ المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ ف اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اس دن افطار کردیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر افطار کرکے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیئے۔

کمافی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمداً کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اس کو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ (کمافی الخلاصہ)۔ اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے الغیاثیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدائے روز میں ہوتی تو اس کو افطار کرنا مباح ہوتا پس اس نے آخر دن میں افطار کر ڈالا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ (القاضی خاں ؒ)۔

ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر بلغمی بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں۔ ف یعنی بعد فجر کے۔ پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا م۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضاء نہ کرے جس میں اغماء شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وھو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اس دن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودھا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ ف کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال اس کے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا، یا مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضاء کرے۔ (السراج ف ع)۔ وقضی ما بعدہ۔ اور اس دن کے بعد والے دنوں کو قضاء کرے۔ لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ ف یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوتی۔ وان اغمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اس پر اغماء طاری ہوا۔ ف اور برابر مہینہ بھر رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم تلک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو قضا کرے سوائے اس رات والے دن کے۔ ف یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما قلنا۔ بدلیل اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا۔ اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر چاند نکلا تو اول سے کل اغماء تک قضاء کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے لہذا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتأدی بنیۃ واحدۃ بمنزلۃ الاعتکاف۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ روز اغماء کے بعد والے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالکؒ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ ف کہ اس میں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لابد من النیۃ لکل یوم لانہا عبادات متفرقۃ لانہ یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لھذہ العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ ف کہ ہر روزہ کا زمانہ دوسرے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ برخلاف اعتکاف کے۔ ف کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حتی کہ اگر

دونوں طرف امارات اجتہاد قوی ہیں۔م۔ پھر واضح ہو کہ اغماء و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان کلہ قضاہ۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا وہ کل قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر بھی متوجہ ہوا۔ لانہ نوع مرض یضعف القوی۔ کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ ف۔ حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یزیل الحجی۔ اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ ف۔ پس اغماء نے اس کو عاقل مریض کر دیا فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط۔ تو اغماء ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ ف۔ اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے اغماء ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ ف۔ اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا۔ لم یقضہ۔ تو اس کو قضا نہیں کرے۔ خلافا لمالک۔ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے ھو یعتبرہ بالاغماء۔ امام مالکؒ جنون کو اغماء پر قیاس کرتے ہیں ف۔ تو کہتے ہیں کہ پورا قضاء کرے ولنا ان المسقط ھو الحرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا تو حرج ہے۔ ف۔ پس جس صورت میں حرج متحقق ہو قضاء کرنا ساقط ہوگا۔ والاغماء لا یستوعب الشھر عادۃ فلا حرج۔ اور اغماء تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں۔ ف۔ یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہوگا پس حائضہ عورت کی طرح قضاء کرنا آسان ہوگا۔ والجنون یستوعبہ فیتحقق الحرج اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا۔ ف۔ اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیرے تو قضاء واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے مفیق ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضاء کرے اور اصول شمس الائمہ اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتویٰ یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ (کذا فی العینی)۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان سے افاقہ کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا وان افاق المجنون فی بعضہ قضی ما مضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا تو وہ گذرے ایام کو قضاء کرے۔ ف۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافا لزفر والشافعی۔ اس میں زفرؒ و شافعیؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور امام احمد کا بھی یعنی ان کے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضاء واجب نہیں۔ ھما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام الاھلیۃ۔ زفرؒ و شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ ف۔ تو جس روز کی ادا واجب نہ ہو اس کی قضاء بھی واجب نہیں۔ والقضاء مرتب علیہ۔ اور قضاء تو ادا پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وھو الشھر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے ف۔ بقولہ تعالیٰ فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ واجب کرے تو یہ شخص

اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاھلیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے ف ذمہ دراصل بمعنی عہد ہے۔ یعنی اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری وعہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بے فائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ وفی الوجوب فائدۃ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وھو صیرورتہ مطلوبا علی وجہ لا یحرج فی ادائہ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف تو جس مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ وتمامہ فی الخلافیات۔ برخلاف اس کے جس کا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اٹھاوے گا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اس کے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا ملخص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اغماء دلوم میں اور جب کہ چاندرات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔ اور اس کا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب فتامل فیہ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اصلی کے ف یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارض اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضا جاری ہے۔ قیل ھذا فی ظاھر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایہ کا حکم ہے۔ وعن محمد انہ فرق بینھما اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانہ اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب۔ تو یہ مجنون مثل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اس کے حق میں معدوم ہوا۔ ف جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن بخلاف اس کے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہو گیا۔ ھذا مختار بعض المتاخرین۔ یہی بعض متاخرین مشائخ کا مختار ہے۔ ف جن میں امام جرجانی وامام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام کی قضاء نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابوحنیفہ ہے پس اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضاء لازم نہیں۔ (المجتبیٰ)۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ جس میں روزہ شروع کرنا ممکن ہو لہٰذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضاء نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ (القاضیخان مع النہایہ)۔ پھر مترجم کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الٰہی شہادۃ ایمانی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اس پر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات صلوۃ وصوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اس نے

توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم وصلوٰۃ کا جاننا والتزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آوے گا روزہ رکھوں گا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشھر الخ۔ اس کے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اس کے اگر عید کے روز عقل آ جاوے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو فلیصمہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر ہے کہ میں بسر و چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ ہاں دن میں اس کی تعمیل یہ ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اس وقت میں اس کو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تحمیل واجب کی تو کل تعمیل واجب کی لیکن کچھ ایام گذر چکے ہیں تو ان کا ایجاب بطریق قضاء ہے یا وہ معذور ہے گویا ادا کر چکا اور دوم اظہر ہے اور اول احوط ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم ینو فی رمضان کلہ لاصوما ولا فطرا فعلیہ قضاءہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے ف۔ اگرچہ اس نے کھانے پینے وجماع سے امساک کیا ہو پھر اگر وہ شخص مریض ہے یا مسافر ہے تو بالاتفاق اس پر قضاءً واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک نہیں۔ وقال زفرؒ یتادی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم۔ اور زفرؒ نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای وجہ یودیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب وجماع سے رکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اس کو ادا کرے واجب ادا ہو جائے گا۔ ف۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقراء ہے تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وھب کل النصاب للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ ف۔ بعد از انکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصداً ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے ف۔ لیکن مطلقاً امساک وفاقہ و مریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک بجھۃ العبادۃ۔ بطریق عبادت ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ اس نے نیت نہیں کی تو لازم آیا کہ اس نے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائے گا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ وفی ھبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی مامر فی الزکوۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دے دی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب نہ

ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا اس کو ثواب مل چکا۔

فرع اگر رمضان میں عمداً کھایا پس اگر روزے کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفرؒ کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے نزدیک۔ اور اگر ابتدائے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اس نے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھوں گا تو اس کا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا ہے۔ ف جیسے کہ ابتدائے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اس نے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے ف یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے انطار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف یہی مالک و شافعی واحمد کا قول ہے۔ع۔ پس اس پر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمدؒ کا ہے۔ وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتادی بغیر النیۃ عندہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفرؒ کے نزدیک رمضان بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ ف اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفرؒ کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اس دن اس نے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کرلی تو زفرؒ کے نزدیک ابتدائے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدون نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امامؒ کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے وقال ابویوسف ومحمد اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ۔ اور امام ابویوسف و محمدؒ نے کہا کہ اگر اس نے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف لیکن اس وجہ سے نہیں کہ اس نے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانہ فوت امکان التحصیل۔ اس وجہ سے کہ اس نے روزہ حاصل کرنے کا امکان کھو دیا۔ ف کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فصار کغاصب الغاصب تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ ف صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اس کا پھیرنا واجب ہے اور ہنوز اس نے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اس کو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب سے تاوان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن نہ اس وجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اس وجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔

شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ جس اعرابیؓ کے جماع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابویوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں انطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی واجب ہے۔ (الطبع)۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیئے ابویوسفؒ نے اس سے

کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اس کو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا
اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ ہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان
سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ
موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود
سے قوی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ ولابی
حنیفة ان الکفارة تعلقت بالافساد۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے
پر ہوا تھا۔ ف۔ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔
وھذا امتناع۔ اور یہ مفروض مسئلہ تو روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ ف۔ اور رک کر مٹانا نہیں
ہے۔ اذ لا صوم الا بالنیة۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ ایک
شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے۔ الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے
لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھوں گا
یا ابتدا میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اس میں بدرجہ اولیٰ کفارہ نہیں ہے
یہی فتاوی میں مصرح ہے۔ م۔

اذا حاضت المرأة او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت
تو اس نے افطار کیا۔ ف۔ یعنی مفطر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقضت۔ اور وہ روزہ قضاء
کرے۔ ف۔ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضاء لازم ہے۔ بخلاف الصلوة۔
برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ نمازوں کی قضاء بھی واجب نہیں۔ لانھا تحرج فی قضائھا وقد مر فی الصلوة
کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضاء لازم ہونے میں حرج میں پڑے گی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوة
یعنی باب الحیض میں گذرا۔ ف۔ اور نصوص اس میں صریح ہیں تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔
اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضاء میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی
ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں
قضائے نماز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں امثال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے
فاحفظہ م۔ واذا قدم المسافر او طھرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائضہ پاک ہوئی۔
فی بعض النھار۔ دن کے بعض میں تو۔ امسکا بقیة یومھما۔ تو باقی دن میں امساک رکھیں۔ ف۔ واضح
ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل
زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال کے آیا کیونکہ قبل زوال
میں روزہ واجب ہے اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکساں ہے
پھر یہ دونوں اور ان کے مانند عذر والے باقی دن امساک کریں یعنی ان پر امساک واجب ہے۔
وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے۔ وعلی ھذا
الخلاف کل من صار اھلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص

کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہوگیا حالانکہ ابتدائے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا ف جیسے کافر اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہوگیا اور طفل کہ بالغ ہوگیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین کے اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں۔ ھو یقول التشبیہ خلف۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے ف پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا یعنی جس پر صوم واجب نہیں اس پر امساک واجب نہیں اور جس پر واجب ہے اس پر امساک بھی واجب ہے فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی امساک نہیں واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جس کے حق میں اصل یعنی صوم متحقق ہے۔ کالمفطر متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کر دیا خواہ عمداً یا خطاء سے۔ ف عمداً تو ظاہر ہے اور خطاء سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعیؒ کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً رات سمجھ کر سحری کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھولا غروب سمجھ کر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور وہ مٹا تو امساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو امساک بھی واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ امساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر امساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ امساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معظم ہے۔ ف جس کی تعظیم اسی طور پر کہ مفطرات سے رکے بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہ ہو۔ مف۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ھذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جس کو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذروں کے موجود ہونے کی حالت میں ان پر امساک واجب نہیں ہے۔ لتحقق المانع عن التشبہ حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ ف اور مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہوچکا اور حیض سے پاک ہوگئی ہو۔

واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل قول ہمارے اور قول مالک مثل شافعی کے ہے اور عینیؒ نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ امساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ (انتہی) اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہے تو اس پر مفطرات سے امساک کیوں واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشوراء میں بھی کہ جس نے کھالیا ہو وہ باقی دن بھر امساک رکھے کہ یہ عاشورہ کا دن ہے۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے امساک کا حکم دیا لہٰذا محقق ابن الہمامؒ نے اسی طرف میلان کیا لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ امساک

خلاف قیاس ہے تو عاشورہ سے رمضان کی طرف متعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو سلک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جس پر اصلی صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم بم۔

قال ای القدوری۔ واذا تسحر وھو یری ان الفجر لم یطلع فاذا ھو قد طلع او افطر وھو یری ان الشمس قد غربت فاذا ھی لم تغرب امسک بقیۃ یومہ۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہے) درحالیکہ اس کی رائے یعنی گمان میں تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر امساک رکھے۔ ف بلا خلاف۔ قضاءً لحق الوقت بالقدر الممکن۔ بغرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف یعنی یہ امساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اس وقت معظم کا حق اگر روزے سے ادا نہ ہوسکا تو جس قدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ اونفیا للتھمۃ۔ یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف جب کہ اس نے کھایا حالانکہ اس میں کچھ عذر نہیں تو لوگ اس کو فاسق کی تہمت دیں گے اور تہمت دینا اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچاؤ رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچاؤ کرے۔ ل ع ف م۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اس کو شراب خوار گمان کرنے میں معذور ہیں بلکہ یہ خود ماخوذ ہے۔ م۔ وعلیہ القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ ف اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین اور اسحق و داؤد اور مزنیؒ فقہاء کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہ ہوا تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک روزہ فاسد ہے تو قضاء واجب۔ لانہ حق مضمون بالمثل۔ کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ ف یعنی جب ادا ء فوت ہو تو ساقط نہ ہوگا بلکہ شرعاً اس کے مثل کا ضامن ہے پس قضاء کرے۔ کما فی المریض والمسافر۔ چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں۔ ف جب ادا نہ ہوسکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ ہاں ایسے گمان میں افطار سے گنہگار نہ ہوگا۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجنایۃ قاصرۃ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے ف کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا۔ اور یہاں ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ ف بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہٰذا جرم قاصر کہا۔

ذکیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ما تجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے۔ ف یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن

ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن سجیم عن علی بن حنظلہ عن ابیہ قال شہدت عمر بن الخطاب الخ۔ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کے روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیا درحالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اس کے ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب جاوے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ نے موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھ کو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہیں بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن وہب نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کریں گے پھر اس کی جگہ ایک روزہ قضاء کریں گے۔ بعضہ انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لانقضیہ۔ انزاری نے اس کے یہ معنی لیے کہ ہم اس کو قضاء نہیں کریں گے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کریں گے۔ شاید یہ تحریف ہو اور صواب نص سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح وارجح ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر کی خلاف کا ہے۔

والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دوم ہے اور ہم اس کو کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے۔ ف۔ پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم التسحر مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ ف۔ تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ میں ہو۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور برکۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ ف۔ رواہ الستۃ الا اباداؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استعانت تو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر۔ ف۔ والمستحب تاخیرہ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور والسواک۔ بدلیل حدیث کہ تین باتیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور مسواک کرنا۔ ف۔ طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ اور بہتر استدلال بحدیث سہل بن سعدؓ ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اس کی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر

پچاس آیت کے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اس کو مستحب کہا حالانکہ وہ سنت ہے اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔م۔ الا انه اذا شك فی الفجر۔ یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب اس کو فجر میں شک ہو۔ ومعناه تساوی الظنین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف۔ کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں تو الافضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کردے۔ ف۔ یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحرزا عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض ہے۔ ف۔ یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یجب علیه ذلك۔ اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اکل فصومه تام لان الاصل هو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اس نے کھا لیا تو اس کا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف۔ پس اسی اصل کا حکم رہے گا جب تک کہ اس کے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اس کے دل میں بعد کھانے کے گمان غالب سے یہ تیقن ہوگیا کہ فجر ہونے پر اس نے کھایا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ (الفتح)۔ وعن ابی حنیفة اذا کان فی موضع لا یستبین الفجر۔ اور نوادر میں ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں کھلتی ہے۔ ف۔ مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او کانت اللیلة مقمرة یا رات چاندنی ہو۔ ف۔ یعنی جس میں صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغیمة۔ یا رات بدلی کی ہے۔ ف۔ کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان ببصرہ علة۔ یا اس کی نگاہ میں کوئی علت ہو۔ ف۔ ضعف یا بیماری کی۔ وهو یشك۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف۔ یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو لا یاکل۔ وہ شخص نہ کھاوے۔ ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اس نے کھایا تو برا کام کیا۔ لقوله علیه السلام دع ما یریبك الی مالا یریبك۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک کو چھوڑ کر مطمئن کو اختیار کرلے۔ رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس میں بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اساءت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ م ف۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر رایه انه اکل والفجر طالع فعلیه قضاءہ عملا بغالب الرای۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا کہ اس نے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہوچکی تھی تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ وفیه الاحتیاط۔ اور

احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف۔ یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں ہے کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وعلی ظاهر الرواية لا قضاء عليه۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہو جانے کا تیقن ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں مٹے گا۔ لان اليقين لا يزال الا بمثله۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر اس کو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاح میں کہا کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف۔ سراج ھ۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں کھلا۔ ولو ظهر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف۔ حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن لا كفارة عليه۔ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لانه بنى الامر على الاصل فلا تتحقق العمدية۔ کیونکہ اس نے اپنے کام کو اصل بات پر بنی کیا تو عمداً افطار کرنا متحقق نہ ہوا۔ ف۔ تو کفارہ نہ ہو گا کہ وہ عمدی افطار پر ہے اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اس نے سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہ ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت کی گواہی قبول ہو گی اور نفی کی رد ہو گی۔ اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہو گا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت نہیں تو نفی کی گواہی قائم رہے گی۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کئی مردوں نے اس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اس نے کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اس کے اس نے عمداً کھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکمؒ نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اس نے ان کی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اس پر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (الخلاصہ) اپنی جورو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے (القاضیخان)۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ولو شك فى غروب الشمس لا يحل له الفطر۔ اور اگر اس نے غروب آفتاب میں شک کیا تو اس کو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ لان الاصل هو النهار۔ کیونکہ اصل تو نہار ہے۔ ف۔ یعنی جو امر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہی پھر بدلنا تیقن ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ولو اكل فعليه القضاء۔ اور اگر اس نے افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اصل تو دن

ہے پس اصل پر قرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اُس وقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اس نے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اس کو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں۔ م ت۔ یہ اس وقت کہ اس کا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔

وان کان اکبر رایہ انہ اکل قبل الغروب فعلیہ القضاء روایۃ واحدۃ۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں آیا کہ اس نے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر متفق ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اس لئے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے۔ لان النھار ھو الاصل۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ ف۔ اور قاضیخاں نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء و کفارہ بلا خلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شاکا فیہ۔ اور درصورتیکہ غروب میں اس کو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا۔ وتبین انہ لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ ینبغی ان تجب الکفارۃ نظرا الی ما ھو الاصل وھو النھار۔ تو اصل کی طرف نظر کر کے اس پر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفرؒ نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اس نے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو بالاتفاق اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں)

مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگوں نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ ۳۰ پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ یہاں خود ان کی رویت ضرور ہو تو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا۔ پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہاں چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب میں اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسروں کے لیے حجت ہو تو مثلاً یہاں طلوع فجر ۴ بجے پر ہے تو امریکہ میں دو بجے پر ہے بلکہ دن و رات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہاں قطعاً غروب ہوتا ہے اس وقت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے۔ پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع و غروب اور وہیں کی رویت ہلال معتبر ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ

تحری پر سحری کھاوے تو اس کو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہ ہو۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھاتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اس پر ایسی بات مخفی نہ ہو اور اگر اس پر مخفی ہوتی ہو تو اس کی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہی کہ تحری کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھائی پاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اس کی عدالت جانتا ہو تو اس پر اعتماد کرے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر سحری کھاوے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اس کو بارہا تجربہ کر چکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط ؎۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پڑ جاوے مکروہ ہے۔ السراج۔ اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرے اور پڑھے۔ اللهم لك صمت وبك آمنت وعليك توكلت وعلى رزقك افطرت وبصوم غد نويت فاغفر لي ما قدمت وما أخرت۔ یعنی الٰہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخش دے۔ کما فی المعراج۔

ومن اكل في رمضان ناسياً وظن ان ذلك يفطره۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا کہ ایسا کھانا اس کو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاكل بعد ذلك متعمداً۔ پس اس کے بعد اس نے عمداً کھا لیا۔ فعليه القضاء دون الكفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ ف یہی صحیح ہے اگرچہ اس کو معلوم ہو کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ الخلاصہ۔ لان الاشتباه استند الى القياس فتحقق الشبهة۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا۔ ف یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نصی مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغه الحديث وعلمه۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہونچی اور اس نے جان لی۔ فكذلك في ظاهر الرواية۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ف یہ کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث ابوہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھولے سے کھاوے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ (رواہ البخاری ومسلم) پس اس نے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وعن ابي حنيفة انها تجب وكذا عنهما۔ اور نوادر میں

؎ قولہ تحری یعنی کوشش سے دل کو حق بات پر جمایا پس اس کے دل میں آیا کہ ہنوز فجر طلوع نہیں ہوئی۔ اسی طرح افطار میں تحری کی تو مثلاً دل میں جما کہ غروب ہو گیا ہے ۱۲۔

ابو حنیفہؒ سے روایت کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے۔ لانہ لا اشتباہ
کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ ف۔ اس لیے کہ حدیث میں تو ساف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں
اشتباہ ہو۔ فلا شبھۃ۔ تو شبہہ کا تحقق نہ ہوا۔ ف۔ پس کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ وجہ الاول
قیام الشبھۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس فلا ینتفی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس کی بنا پر
نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہ ہوگا۔ ف۔ حتی کہ امام مالکؒ نے
قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کوطی الاب جاریۃ
ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے وطی کرنا۔ ف۔ اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر
مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اس پر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہاں باپ پر حد نہ ہوگی
اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت
ومالک لابیک۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود
موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہ ہو۔ م۔ اگر کسی شخص کو قے آگئی یا احتلام ہوگیا یا چارپایہ
سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لڑی کا سرا پکڑ کر نگل گیا
اس طرح کہ سب غائب نہ ہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے
افطار ہوتا ہے پس عمداً کھا لیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں
ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اس پر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہیں۔ (الخلاصہ الظہیریہ البحر)
ولو احتجم فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لگائے اور
گمان کیا کہ یہ اس کو بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمداً کھا لیا تو اس پر قضاء وکفارہ واجب ہے
لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اس کا یہ گمان کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں
ہے۔ ف۔ جب کہ اس کو حدیث یا کسی فقیہ کا فتویٰ نہیں ملا ہے اور ظاہر یہ قیاس میں پچھنے
کا خون نکلنا کچھ صوم کے منافی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مضر نہیں ورنہ جو شخص تھوکے
اور فطر کا گمان کرکے افطار کر ڈالے تو اس کو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں
ہے۔ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد۔ مگر اس وقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کو روزہ
فاسد ہونے کا فتویٰ دے دیا ہو۔ ف۔ جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور
دلوانے والا دونوں کا روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ کاکیؒ نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اس کو افطار
کا فتویٰ دیا۔ امام محبوبیؒ نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اس کے فتویٰ پر اعتماد کیا جاتا اور اس
سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے۔ ع۔ لان الفتوی دلیل شرعی فی
حقہ۔ کیونکہ اس کے حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ ف۔ اور مفتی نے اس کو ایسا حکم
بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغہ الحدیث۔ اور اگر پچھنے والے
کو حدیث پہونچی۔ ف۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کا افطار ہوگیا۔ کما فی ابوداؤد

والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری واحمد وابوحاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی۔ فاعتمدہ۔ پس اس نے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ ف۔ اور اپنے آپ کو مفطر سمجھ کر عمداً کھالیا۔ فکذلك عند محمدؒ تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اترا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسفؒ خلاف ذلك۔ اور ابویوسفؒ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیوں کہ اس کے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا ندارد ہے۔ ف۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ واشرف ہے لیکن عامی نے اس پر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیوں کہ اس کو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی اول اور کبھی ناسخ منسوخ وغیرہ ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ قولہ الا اذا افتاہ فقیہ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ حنبلی عالم سے لیا گیا۔ (کما صرح بہ الکاکی)۔ اور قولہ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس اخیر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اس پر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ م

وان عرف تاویلہ تجب الکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا اور دوسرا پچھنے دلواتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا اور یہ پچھنے دلوانے والا دونوں نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے مطابق روایت کردی۔ یہ تاویل بزارؒ نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ امساک ندارد ہونے کی نہیں ہے ہاں حدیث کی نص سے شبہہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا کہ۔ قول الاوزاعی لایورث شبہۃ لمخالفۃ القیاس۔ اوزاعی (عبدالرحمٰن بن عمروؒ باوزاع بطن ہمدان ۱۲ع) کا قول کچھ شبہہ پیدا نہیں کرے گا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ ف۔ کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ اول مصنفؒ نے کہا کہ فتویٰ فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوگا اور یہاں کہا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہ ہوگا حالانکہ فقیہ کا فتویٰ تو اوزاعی

واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے حق میں جو تاویل جانے۔ (کذا فی العینی)۔
ولو اکل بعد ما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر غیبت کرنے کے بعد اس نے عمداً کھالیا تو اس پر قضاء وکفارہ ہے۔ ف۔ عامہ علماء کے نزدیک۔ (القاضی خاں)۔ کیف ما کان چاہے جس طرح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقیہ سے فتویٰ لے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ (البدائع)۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث ماول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع ماول ہے۔ ف۔ تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہوگیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ سلف وعہد اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا اختلاف کچھ مضر نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ (کمافی العینی) مترجم کہتا ہے کہ ظاہر میں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنیٰ حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سُرمہ لگایا یا بدن یا مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اس کو کسی مفتی نے فطر کا فتویٰ دیا ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ (القاضی خاں) مسافر باساک قبل از زوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسی وقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کرلی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ (السراج ھم)۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کرلی پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ (الکشف الکبیر)۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ (القاضی خاں)۔ اور یہی اصح ہے۔ (الظہیریہ)۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہوگئی کہ یہ اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے ساقط ہوگا۔ (قاضی خاں)۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اس پر اغماء طاری ہوا۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ اگر کسی مردار گوشت کو کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ (القاضی خاں)۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو بڑھایا گیا پس اس نے پانی پی کر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے جماع کرکے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اس کو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ واذا جومعت النائمۃ او المجنونۃ وھی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا

حالانکہ یہ عورت روزے سے ہے۔ ف۔ اس طرح کہ رات میں تندرستی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہوگئی۔ علیہا القضاء دون الکفارۃ۔ تو ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لا قضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ ف۔ دو دفعہ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے اور اس کا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولی قبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ اس میں اعتراض یہ کہ اصل اس میں دفع حرج ہے اور اس میں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وھذا نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ ف۔ یہ کہ سوتی ہوئی سے جماع کرلیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہوگیا تو قضاء میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا بوجہ جرم نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً عقل و قصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ فتح القدیر وعینی میں ابوسلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کرکے اس سے وطی کرلی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اس کے واسطے مکرہہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں۔ چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے متعین مگر نیت کے ساتھ سوائے معذوروں کے جن کو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہاں تک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض و نفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض، حمل، دودھ پلانا خواہ ماں ہو یا دائی ہو، حیض، نفاس بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذری۔ پھر اس زمانہ میں بعض بیچارے سخت گرما میں بمجبوری نوکری و معاش کے لوں و گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جاوے کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیوں کہ سلطنت اسلامیہ نہیں جس میں روزے کی رعایت ہو یا بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ ان کو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے واللہ تعالی اعلم م۔

دن میں بحالت خواب اگر کچھ حلق سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا یا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ (القاضیخان وغیرہ)۔ پچھنے لگانے میں ضعف کا خوف ہو تو مکروہ ہے یعنی جس

سے افطار کی نوبت پہونچے اور یہی حال قصد کا ہے۔ (المحیط)۔ روزے میں بہت کلیاں کرنا اور منہ میں پانی لیے رہنا مکروہ ہے۔ (المحیط)۔ جیسے نہانا اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی اظہر ہے۔ (المحیط السرخسی) منہ میں تھوک جمع کرکے نگل جانا مکروہ ہے۔ (الظہیریہ) مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت چکھے تاکہ کھرا کھوٹا معلوم ہو۔ (القاضی خاں)۔ یہ فرض میں ہے نفل میں مضائقہ نہیں۔ (التجنیس) روزے میں عمدا کھایا و مشتہر کیا تو قابل قتل ہے (کما یظہر من شرح الوہبانیہ م)۔ چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو ان کو پے در پے رکھنا مستحب ہے (ابن الکمال) اور کچھ کراہت نہیں۔ (الحاوی۔ د)۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل ابتدائے باب میں اختیار کیا اور یہ جزیہ مصرح متوافق ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ۔ م۔

فصل فیما یوجبہ علی نفسہ

فصل فیما یوجبہ علی نفسہ: یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جس کو مکلف اپنے اوپر خود واجب کرے۔ ف۔ اور ذیل میں مترجم بعض مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کرے گا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز۔ یعنی جو کسی شرط پر معلق نہ ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اس پر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھ پر دوگانہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھ پر دو روزے ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ مختص نہیں ہو جاتی حتی کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقرا کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کرے گا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقرا کو اور غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر کی تھی ان کو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ یوں ہی حج سے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلاں روز دوگانہ کی نذر میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہو گئی۔ ت د۔ اور یہ بحث اصول میں مصرح ہے۔ بخلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منعقد نہ ہو گی پھر بعد وجود شرط کے اس کا حال مثل نذر منجز کے ہو گا۔ م۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کئے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شروط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ منذور کی جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہٰذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاقت کا وسیلہ نہ ہو لہٰذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہ ہو کہ جو اس پر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آئندہ

کسی حالت میں۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ (النہایہ)۔ چہارم یہ کہ منذور اپنی ذات میں معصیت نہ ہو (البحر)۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں برخلاف اس کے اگر عید الفطر یا عید الضحی کے روزے کی نذر کی تو ذات میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جس کو دوسرے کسی دن ادا کرے۔ م۔ پنجم یہ کہ منذور ایسی چیز نہ ہو جس کا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اس کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ (البحر)۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد و عدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیأتی۔ م۔ ع۔ واذا قال لله علی صوم یوم النحر افطر وقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالے کے واسطے مجھ پر عید اضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔ فهذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی رح کے۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ هما یقولان انه نذر بما هو معصیة لورود النهی عن صوم هذه الایام۔ زفر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جن میں یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری رضی مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ (الصحیحین)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ (الصحیحین م ف)۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ (الصحیح ع)۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جس کے ساتھ کوئی معارض نہ ہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اس میں سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ نہ ہوگا اس لئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ م ف۔ ولنا انه نذر بصوم مشروع۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر کی ہے۔ والنهی لغیره۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے برا نہ ہوا اور غیر کی وجہ سے برا ہوا۔ وهو ترک اجابة دعوة الله تعالی۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ سبحان اللہ تعالی کی طرف بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جاوے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان چھونا اس کی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی فعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زناکاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں

بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اس کی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی و نہی میں فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع و خوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے برا ہوا اور نہ اپنی ذات میں اچھا ہے۔م۔ فیصح نذرہ تو اس کی نذر صحیح ہو جائے گی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اس دن افطار کر دے ف یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ احترازاً عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی ہے بچ جاوے۔ ف پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد عید اضحیٰ میں رہے گی۔ بعد اس کے نہیں رہے گی۔ ثم یقضی اسقاطاً للواجب۔ پھر اس روزہ کو قضاء کرے تاکہ اس کے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ ف جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ ف پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا یعنی یوم اضحیٰ کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ قضاء اس کے ذمہ واجب ہوئی رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث میں ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ (کما فی السنن الثلاثۃ)۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفائے نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ خود اس کا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاتے تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ ناتا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ مف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہٰذا فرمایا۔ وان صام فیہ یخرج عن العھدۃ لانہ اداہ کما التزمہ اور اگر اس نے یوم اضحیٰ میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی باوجود مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اس کو ادا کر دیا۔ ف اور گنہگار اس وجہ سے ہوا کہ اس کو اس وقت میں وفا نہیں چاہیئے تھی۔ شیخ محقق رحمہ اللہ نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتوں کے واسطے ہو گا ایک یہ کہ اس کو قضاء کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن قضاء کر سکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضا نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے شرابخواری کی نذر کی لیکن کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اس پر کفارہ لازم ہو گا جب کہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہ ہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلاں کو قتل کرے گا تو یہ نذر قسم ہے اور اس پر کفارہ قسم لازم ہو گا جب کہ حانث ہو جاوے۔ انتہی۔ اور

رہا صوم وصلوۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر الروایۃ ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ جب قضا کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سعدی نے اسی پر فتوی دیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام سرخسی نے کہا کہ یہی میرا اختیار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ مف۔ وعلی ہذا اگر صوم یوم العید کو قضا کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہوگئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا۔ م۔ وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اگر اس نذر کرنے والے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اس پر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ ف۔ یعنی جب کہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کرنے میں ارتکاب حرام ہوکر قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہیں۔ م۔ یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن روزہ افطار کرے۔ ف۔ یعنی روزہ یوم الاضحی ادا نہ کرے تو حانث ہوکر کفارہ لازم ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ اس پر دیانۃً یہی واجب ہے کہ اس دن فطر کرکے کفارہ دیدے۔ م۔

وھذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ۔ اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے۔ ف۔ یعنی صیغہ نذر میں قسم ہونا چھ صورتوں پر ہوتا ہے ازانجملہ تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ان لم ینو شیأ۔ ۱۔ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی۔ ف۔ نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکالا۔ اونوی النذر لاغیر۔ ۲۔ یا نذر کی نیت کی نہ غیر کی۔ ف۔ یعنی نذر کی نیت کی اور سوائے اس کے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ اونوی النذر وان لا یکون یمینا۔ ۳۔ یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہ ہو۔ ف۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کرلی پس ان تینوں صورتوں میں۔ یکون نذرا۔ اس کا کلام نذر ہوگا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ لانہ نذر بصیغتہ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ کیف وقد قررہ بعزیمتہ۔ اور کیونکر نذر نہ ہو حالانکہ اس نے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کرلیا۔ ف۔ اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے۔ وان نوی الیمین ونوی ان لا یکون نذرا یکون یمینا۔ م۔ اور اگر اس نے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم ہو جائے گا۔ ف۔ اس میں بھی تینوں اماموں کا اتفاق ہے لان الیمین محتمل کلامہ۔ کیونکہ قسم اس کے کلام کا محتمل ہے۔ ف۔ یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہوسکتا ہے اس واسطے کہ مثلاً کہا کہ للہ علی صوم الغد میں للہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اس کا قول محتمل قسم ہوا۔ وقد عینہ ونفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ اس نے اسی محتمل کو معین کرلیا اور اس کے سوائے معنی کی نفی کرلی۔ ف۔ کیونکہ نیت کرلی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت سے بھی مجاز متعین ہوگیا اور حقیقت جاتی رہی۔

واضح ہو کہ اگر اردو میں بولا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یوم عید کا روزہ ہے تو اس میں مجازاً قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا پس یہ ضد ہی رہے گا اور قسم اس کی نیت پر لازم ہو گی بایں معنی کہ ہمارے نزدیک جو بات حلال ہو اس کو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روز عید کو اس نے کھانا پینا وغیرہ بطور رسوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اس پر لازم ہے اگرچہ کلام سے اس پر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچویں و چھٹی شے ہوگی اس کو یاد رکھنا چاہیئے لہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں کہنے پر ہے۔ وان نواهما يكون نذراً ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد ۔ ۵۔ اور اگر اس نے نذر و قسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونوں ہوگا مگر یہ ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابي يوسف يكون نذرا ۔ اور ابویوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ ولو نوى اليمين ۔ ۶۔ اور اگر اس نے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اس کے کہ نذر نہ ہو۔ فكذلك عندهما ۔ تو بھی امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وہ نذر و قسم دونوں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور اس کے کلام کی حقیقت ہے۔ م۔ وعنده يكون يمينا ۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ پس اگر ۵، ۶ دونوں صورتوں میں اس نے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابویوسف کے نزدیک صورت ۵ میں صرف قضائے نذر اور صورت ۶ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابي يوسف ۔ دلیل امام ابویوسف کی۔ ف۔ نذر و قسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز ۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجاز ہے۔ حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني ۔ حتیٰ کہ نذر ہونا تو اس کی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اس کی نیت پر موقوف ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فائدہ دیتے ہیں پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا ينتظمهما ۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر و قسم دونوں کو شامل نہ ہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی و مجازی دونوں معنی جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز يتعين بنيته ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اس کی نیت پر متعین ہو گئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴، ۶ میں ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند نيتهما تترجح الحقيقة ۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جمع تو منع ہے پس کلام بے فائدہ نہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دے کر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم میں ہے اور صورت ۶ میں چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولهما انه لا تنافي بين الجهتين ۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ نذر و قسم دونوں

جہت میں کچھ منافات نہیں ہے۔ لانهما يقتضيان الوجوب۔ کیونکہ دونوں بتیں متفق ہو کر اس کے ذمہ واجب ہونا چاہتی ہے۔ ف۔ پس ہم نے دونوں واجب کردیں۔ الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے ف۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض۔ جیسے ہم نے ایسے ہبہ میں جس میں عوض ملنا شرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اس کو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اس میں مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔

واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام و بدائع سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بلزوم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحث طویل ملاحظہ کرلو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اس پر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوتی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف بوجہ معیت کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہئے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں یہ کلام دونوں ہوگا۔ (یعنی نذر و قسم دونوں ہوگا ۱۲م)۔ اس کے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مقاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے ثبوت ہوئے۔ اور امام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانك لا تجده في السفر م۔ پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔

ولو قال لله على صوم هذه السنة۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ ف۔ تو یہ نذر ہر طرح صحیح ہے یہی مختار ہے۔ د۔ پس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق۔ تو افطار کرے یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو۔ ف۔ یعنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں ان میں روزہ نہ رکھے۔ مف۔ وقضاها۔ اور ان کو قضاء کرے۔ ف۔ یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے م۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی روزے رکھے تو نذر ہوگئی لیکن وہ گنہگار

ہوا۔ ن ھ۔ لان النذر بالسنۃ المعینۃ نذر بھذہ الایام۔ کیونکہ معین سال کی نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ ف۔ کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس نے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کرلیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضا کرے م۔ رہا رمضان تو اس کی قضا واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں اس کے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے (الخلاصہ ھ مفع)۔ اور یہ اس وقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اس پر عید الفطر کی قضا نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں کی قضا نہیں۔ (کما فی الخلاصہ ف ھ) فعلی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذالم یعین لکنہ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضا کا اس وقت بھی ہے کہ جب نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے درپے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ ف۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک سال کے روزے پے درپے ہیں۔ لان المتابعۃ لاتعری عنھا۔ کیونکہ پے درپے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے خالی نہ ہوں گے ف۔ پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پے درپے رکھنا شرط نہیں تھا لکن یقضیھا فی ھذا الفصل موصولۃ تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں (جب کہ غیر معین متتابع نذر کی)۔ ان پانچوں کو قضا بھی ملا ہوا کرے تاکہ پے درپے کی شرط جہاں تک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے۔ وتاتی فی ھذا اخلاف زفر والشافعی۔ اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ ف۔ کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر نہ ہوں گے تو ان کی قضا بھی نہ ہوگی۔ للنھی عن الصوم فیھا۔ کیونکہ ان ایام سے روزے سے ممانعت وارد ہے۔ ف۔ چنانچہ عید الفطر و اضحی میں حدیث گذری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ وھو قولہ علیہ السلام الا لاتصوموا فی ھذہ الایام فانھا ایام اکل وشرب وبعال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھیو کہ یہ ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں۔ ف۔ بعال بمعنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحٰق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رضؓ میں اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلی کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات ضعیف ہیں لہذا منذریؒ نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل وشرب و ذکر الٰہی آیا ہے۔ مع۔

بہر حال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے۔ م۔ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور ہم نے اس میں وجہ بیان کردی۔ ف۔ کہ معصیت کی نذر ان کے نزدیک صحیح نہیں۔ والعذر عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کردیا۔ ف۔ کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر وفا نہ کرنا ان ایام میں پس قضا لازم رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے۔ اور تحقیق گذر چکی۔ م۔ ولو لم یشترط التتابع۔

اور اگر اس نے پے درپے کے شرط نہ کی۔ ف بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جاویں اور اس صورت میں رمضان جو آوے گا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ (الکمانی الخلاصہ)۔ لم یجزہ صوم ھذہ الایام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔ ف یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین وتشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل فیما یلزمہ الکمال۔ کیوں کہ جو اس نے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہونا اصل ہے۔ ف کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی ہے۔ والمودی ناقص اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النھی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ ف حالانکہ اس نے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملا کر بارہ ماہ ہو جاویں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینھا۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ ف خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اس نے ان ایام میں روزے رکھنے کی نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہو گئی۔ لانہ التزم بوصف النقصان۔ کیونکہ اس نے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف الملتزم۔ تو اس کا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اس نے التزام کیا تھا۔ ف تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ ممانعت کی فرمانبرداری نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔

فروع اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں جو کچھ ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اس کو قضاء کرے ورنہ معصیت کے ساتھ نذر ادا ہو جائے گی۔ اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے روز سنیچر مراد لیا تو اس کی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پے درپے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں ممنوع دن آوے اور اگر کسی روز بیچ میں افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹ دن ہوں اور کہا گیا بلکہ ۳۰ دن لازم ہیں اور درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ دن متواتر پورے کرنا لازم ہے اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد پے درپے ہے تو چاند سے چاند تک پے درپے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے خالی ہوتا ہے تو وجوب ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑوں میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار میں مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے۔ م۔ وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اس نے کلام سے نذر

مراد لی ہو. ف ـ یعنی جب کہ حانث ہو. وقد سبقت وجوهه. اور اس کی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں. ف ـ یعنی چھ صورتیں. مراد یہاں یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائے گا اور مترجم نے سابق تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یہ واجب ہے. خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اس کا مجاز نہیں تو نیت سے بھی قسم نہ ہوگا. فاحفظ. م

فروع اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں روزہ رکھوں جس میں زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اس کو حیض آ چکا یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے. مف السراجیہ الخلاصہ. اور اگر زوال سے پہلے آیا اور ہنوز اس نے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے. محیط السرخسی. اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز ہمیشہ صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے. المحیط. اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع اس میں تاخیر جائز ہے. اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا. مف. تین چار دس جس قدر ایام نذر کیے وہ واجب ہونے چاہیے جب رکھے خواہ متفرق یا پے در پے مگر آنکہ اس نے پے در پے شرط کیے ہوں تو اسی طرح لازم ہوں گے حتی کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑھنے سے تو از سر نو شمار کرے. السراج مدم ف. متفرق نذر اگر پے در پے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں. قاضیخاں وغیرہ. اگر نذر میں ایک روز کہنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے السراج مف. نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے. شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں. اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے. یہی شیخین رح کا قول ہے الظہیریہ. ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مرگیا تو کل واجب حتی کہ جس قدر اس کے ذمہ ہوں ہر روزہ کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو. اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کیے مگر صحت سے پہلے مرگیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتی کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واجب ہیں. (الخلاصہ ف)

مسئلہ ایام عیدین و تشریق ہیں بغیر نذر کے صوم کا حکم. من اصبح یوم النحر صائما. جس شخص نے یوم النحر یعنی عید اضحی کے روز صبح کی اس حال میں کہ وہ صائم ہے. ثم افطر

پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ ف۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور نوادر میں ابو یوسف ومحمد سے مروی ہوا کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے۔ کیونکہ تمام کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرفوع تو قضاء واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اس کے ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کر کے توڑ دی تو قضاء واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وھو ظاھر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما۔ اور ابو حنیفہؒ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق یہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائے گا جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھوں گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلاں روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنھی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف۔ اور جس فعل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فتجب البطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔ فلا تجب صیانتہ۔ پس اس کو میٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء یبتنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو اسی پر مبنی تھا ف۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اس کا مٹانا واجب ہے تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔

ولا یصیر مرتکبا للنھی بنفس النذر وھو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوۃ اور نفس نذر کی وجہ سے نہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہو۔ ف۔ یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفاء کرنا معصیت ہے تو وفاء نہ کرے مگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے واجب ہو گئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہ ہو گا۔ حتی تتم رکعۃ۔ یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ ف۔ پس نماز میں نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہو گا۔ ولھذا لا یحنث بہ الحالف علی الصلوۃ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہ ہو گا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ ف۔ مثلاً کہا

تھا کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واللہ کسی وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھوں گا پھر اس نے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اس پر نماز کا نام نہیں ہے یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ نمازی ہوگا پس نذر کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانۃ المودی۔ تو مودی کو میٹ دینے سے بچانا واجب رہا۔ ف لیکن یہ بچانا اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت وفا کرے یا نماز کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائے گا۔ بلکہ بچانا اس کی قضاء کی ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اس کی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو شروع کرکے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اس کو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جب ہی کہ شروع کرنا نیک ہو اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہ میں شروع کرنا نیک ہے مگر ایک رکعت تک پڑھنا نیک نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضا ہے مگر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لایجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضاً۔ اور ابوحنیفہؒ سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظہر ھوالاول۔ اور اول اظہر ہے۔ ف یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام مصنفؒ نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہ شاید اس وجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد قطع کرے تو چاہیئے کہ قضاء واجب نہ ہو کیونکہ اس وقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اس کا جواب نفیس یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اس کی اس کی حرکت سے متغیر نہ ہوگا کہ وہ اس کو سجدہ تک لے گیا کیونکہ یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اس پر واجب رہی فاحفظ۔ م۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و اس کا رکن و شرائط و آداب و اس کی خوبیاں و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اس میں ممنوع ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیئے۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں چنانچہ اعتکاف طفل کا اور مولی و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ (البدائع)۔ کیونکہ

شوہر و مولی کو اختیار ہے کہ جورو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف واجب سے منع کریں۔ المحیط۔
اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج ۔ وقصص انبیاء و اولیاء منجملہ کلام خیر
کے ہیں (الفتح)۔ اور ایسی باتیں جن میں گناہ نہ ہو کچھ مضائقہ نہیں (شرح الطحاوی)۔ چونکہ مسجد میں
دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو ان میں گناہ ہے مگر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ (النہر) اور
خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الٰہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا بوجہ صوم کے
اللہ تعالیٰ کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ النہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوری ؒ نے فرمایا کہ اعتکاف
مستحب ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری و مشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں خوب ہیں مستحب
بولتے ہیں حتی کہ واجب تک کو بھی جیسے مبسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروط ہے۔ پس ان کی
مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب سے اصطلاحی کیا
مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ والصحیح انہ سنۃ مؤکدۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ
فی العشر الاواخر من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے۔ والمواظبۃ دلیل السنۃ۔ اور
مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے۔ ف۔ پھر چونکہ یہ فعل از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ
عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا۔ مواظبت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب
حضرت عائشہ و ام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف
کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا لیے۔ اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتی کہ شوال کے اول
عشرہ میں اعتکاف کیا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما)۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف
شروع کر کے توڑ دے تو اس کی قضاء کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون مؤکد ہے۔ م۔ اور یہی محیط و بدائع و تحفہ میں کہا کہ
سنت مؤکدہ ہے۔ مع۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ امام
مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر و عمر و عثمان و ابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے
سوائے عبد الرحمان بن ابی بکر کے اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے
امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انہوں نے اس سنت کو بطور کفایہ چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات
رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی نے
خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا۔ (کمافی العینی۔) پھر واضح ہو کہ ظاہرا
سنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے لہٰذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف
تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم سنت مؤکدہ اور وہ اعتکاف
عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے۔ پھر حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے
آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا

اعتکاف کیا۔ یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۱ ہے یا ۲۷ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈھو اور اُس کے ہر طاق رات میں ڈھونڈو اور ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی ہے مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ دائر نہیں ہوتی پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کروں گا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہو جائے گی پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال و سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گویا طشت ہے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اس کو لیلۃ القدر حاصل ہو گئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اس وقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاوے گا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اس میں جو بندہ غافل سوتا نہ ہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو اس نے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الٰہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملے گا اگرچہ سو گیا ہو۔ فافہم واحفظ م۔ تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ ھو اللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزے کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ ف سے پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو۔ سوم صوم ہو۔ چہارم نیت ضرور ہے۔ اما اللبث فرکنہ لانہ ینبئ عنہ فکان وجودہ بہ۔ رہا لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغۃ اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہوگا۔ ف سے یعنی لغت میں اعتکاف از عکف وعکوف ہے اور ایسے مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہراوے و باز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر اسی حالت پر رہے وقال تعالیٰ یعکفون علی اصنام لھم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی۔ پس اعتکاف کی ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الٰہی میں روک کر ٹھہراوے ماسوائے امور سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اس کا مقام مسجد ہے لہٰذا عورت کے حق میں اس کے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعۃ ہے حتی کہ اگر عورت وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر اس کو پاک کر کے اس میں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے (المحیط السرخسی)۔ اور چونکہ یہ بخیال مفسدہ ہے لہٰذا جواز اصلی تھا مگر فتویٰ اس وقت یہی کہ نہیں جائز

ہے۔م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلافا للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے اور یہی امام احمد وداؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات۔ اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض رائیگاں ہوگا بخلاف وغورکے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہوگیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم میں خلاف ہے ھو یقول ان الصوم عبادۃ وھو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت ہے اور خود اصل ہے اور دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس متروک کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اس کی اسناد میں سوید بن عبدالعزیز راوی کہ ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے واسطے نہ نکلے سوائے اس کے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ اسناد میں عبدالرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اس کی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور دوسروں نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجائے ایک رات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر واضح ہو کہ ابوداؤد ونسائی نے اس حدیث کو عبداللہ بن بدیلؒ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف ومنفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسوق ہے اور اس روایت میں اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اس کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے (کما رواہ البیہقی وعبدالرزاق)۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب میں روزہ

واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ
جس نے اعتکاف کیا اس پر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا۔ اور مالک
نے موطا میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک نے کہا کہ ہمارے یہاں تو اسی بات
پر قرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت ابوداؤدؒ کی حدیث
عائشہؓ صحیح مرفوع ہے۔ م ف۔ والقیاس فی مقابلة النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع
حدیث کے مقابلہ میں قیاس مذکور مقبول نہیں ہوتا۔ ف۔ پس شافعیؒ کا قیاس متروک ہوا
اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ
اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور فقہ کی روایات اس طرح ہیں کہ۔ ثم الصوم شرط لصحة الواجب
منه۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایة واحدة۔ ایک
روایت ہوکر۔ ف۔ یعنی کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں
ولصحة التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفة لظاہر ما روینا۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف
نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی
بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ مفید ہے کہ
واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا۔ وعلی ہذہ الروایة لایکون اقل من یوم۔ اور اس روایت
حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روز سے کمتر نہ ہوگا۔ ف۔ جب کہ اس میں صوم شرط
ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی
مسجد جماعت میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو
روایت حسن از ابوحنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط ہے اور دوسری روایت اس کے خلاف و ظاہر
الروایة ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفی روایة الاصل وهو قول محمد اقله ساعة۔ اور مبسوط کی روایت
میں اور وہی قول محمدؒ بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من
غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنی النفل علی المساهلة۔ کیونکہ بنائے نفل
تو سہولت دینے پر ہے۔ الا تری انه یقعد فی صلوة النفل مع القدرة علی القیام۔ کیا نہیں
دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ ف۔ اور مجھے سنت
سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوانے کی حدیث میں
آیا کہ پھر آپ نے شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم
العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اس دن روزہ نہیں ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر
کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں چنانچہ
لکھا م۔ ولو شرع فیه ثم قطعه لایلزمه القضاء علی روایة الاصل لانه غیر مقدر فلم یکن
القطع ابطالاً۔ اور یہ اگر اعتکاف میں شروع کیا پھر اس کو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اس کو
قضاء لازم نہیں کیونکہ اس کی کوئی مقدار مقدر نہیں ہے تو قطع کرنا اس کا میٹنا نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ

تمام کر دیتا ہوا۔ وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی روایت پر اس کے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف مانند اس کے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ ف۔ اور شیخ محققؒ نے ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف میل کیا اور یہی ارجح ہے۔ م ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہونے پر اعتکاف کی نیت کی یہاں تک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ (الزیلعی)۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اس میں کھا چکا ہے تو صحیح نہیں (الظہیریہ)۔ وفی اللیل نظر فتامل۔م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اس پر لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ اور کسی قسم کا روزہ ہونا شرط ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے (الذخیرہ) لیکن اگر یہ قضاء ہوگیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے (المحیط) حتی کہ اگر دوسرا رمضان آگیا تو اس کے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اس کے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو جائز نہیں۔ (الخلاصہ وغیرہا)۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔م

ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رض سے گھروں کی جائے نمازیں اعتکاف کرنا بدعت مبغوضہ روایت کیا اور عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ مف۔ اور حاصل یہ کہ اس میں قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔م۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس۔ اور ابوحنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جس میں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں۔ ف۔ کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوتی ہوں تو مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اس کو مساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ عبادۃ انتظار الصلوۃ فیختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنے کے لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جس کے واسطے امام ومؤذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ع مف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ (کما فی العینی)۔ افضل اعتکاف

مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوۃ والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ (التبیین)۔ عورت نے اگر مسجد جماعت میں اعتکاف کیا تو مکروہ تحریمی کے ساتھ جواز ہے۔ (المحیط السرخسی قاضیخاں)۔

اما المرأة تعتکف فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کرکے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے کلام ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانہ ھو الموضع لصلاتھا فتحقق انتظارھا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اس کا انتظار نماز متحقق ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتی کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہ ہو۔ (المبسوط السرخسی)۔ اور مسجد البیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے (البدائع۔ ع)۔ ولو لم یکن لھا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو۔ ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں جگہ پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اس نے خاص نہ بنائی ہو۔ تجعل موضعا فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنالے فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری وچھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اس کو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ (قاضیخاں مف ۵)۔ عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ (المحیط)۔ پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء واجب ہے (الفتح)۔ منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے درپے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ (المحیط السرخسی)۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون ستانے والے ہیں تو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور معتکف باہر نہ ہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اس کو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بدلے جیسے عورت کے لیے اس قدر جگہ میں جو اس نے پاک صاف کر لی ہے۔ ہاں اس سے خارج نہ ہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے۔ ف۔ مانند پیخانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد میں غسل بغیر تلویث ممکن نہ ہوا۔ (کما فی النہر)۔ او الجمعۃ۔ یا جمعہ کے لیے۔ ف۔ یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہیں ہے پس تقاضائے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر گھر جاوے اگرچہ آہستگی و وقار سے رفتار ہو۔ (النہایہ)۔ اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد میں واپس آوے حتی کہ اگر ایک ساعت بھی ٹھہرا تو ابو حنیفہ رح

کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا (المحیط)۔ اور اگر وہ اپنے دوگھروں میں سے دور کے گھر میں گیا تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اس کو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔ (السراج ھ)۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجة۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشة رضہ کان النبی علیہ السلام لا یخرج من معتکفه الا لحاجة الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جائے اعتکاف سے برآمد نہ ہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ ف۔ یعنی پیخانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو میں کنگھی کر دیتی اور آپ گھر میں داخل نہ ہوتے سوائے حاجت انسانی کے۔ ع۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے کے باوجود سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق میں بھی حدیث ام المومنین بروایت ابوداؤد میں گذرا ہے۔ م قد پس ایک دلیل تو یہ حدیث ہے۔ اور دوم ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج فی تقضیتها فیصیر الخروج لها مستثنی۔ اس واسطے کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات کے لیے نکلنا خود مستثنیٰ ہوگیا۔ ف۔ کیوں کہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتی کہ خواب میں جانا انسانی صحت کے لوازم سے ہے لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔

ولا یمکث بعد فراغته من الطهور لان ما ثبت بالضرورة تیقدر بقدرها۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت کے ثبوت ہوتی ہے تو اس کا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ ف۔ اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو مصرح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔م واما الجمعة فلانها من اهم حوائجه وهی معلوم وقوعها۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اس وجہ سے کہ یہ اس کی حاجات میں سب سے بڑھ کر قابل اہتمام ہے اور اس کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ ف۔ تو یہ بھی مستثنیٰ ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اس کی مسجد میں جمعہ نہ ہوتا ہو۔م۔ وقال الشافعی الخروج الیها مفسد لانه یمکنه الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ ف۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہ ہوئی اور یہی مشہور قول مالکؒ ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابوبکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے۔مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔ ف۔ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی۔ واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة فی الخروج۔ اور جب شروع ہر مسجد میں صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلتے ہیں۔ ف۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے پس ثبوت ہوا کہ چاہے جس مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا

جمعہ کے لیے کس وقت نکلے تو فرمایا۔ ویخرج حین تزول الشمس۔ اور جس دم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ ف۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجہ بعدہ۔ کیونکہ ادائے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ ف۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی اور یہ اس وقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اس وقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزلہ بعیداً عنہ یخرج فی وقت یمکنہ ادراکھا۔ اگر اس کا مقام اعتکاف جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو۔ ف۔ یعنی مع خطبہ (کما فی الکافی)۔ اس بارہ میں خود اس کا غالب گمان معتبر ہے۔ و۔ اور جمعہ کے تابع اس کی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانا مع سنت مقصود ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے۔ ویصلی قبلھا اربعا وفی روایۃ ستا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ الاربع سنۃ ورکعتان تحیۃ المسجد۔ چار رکعات تو سنت اور دو رکعات تحیۃ المسجد۔ وبعدھا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعۃ۔ اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول ابوحنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ وسنتھا توابع لھا فالحقت بھا۔ اور جمعہ کی سنتیں اس کے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ ف۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض یا سنت شروع کر دے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسنؒ ضعیف یا اس بنا پر کہ اپنی رائے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے سف۔ میں کہتا ہوں علی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ دونوں جگہ اس کے واسطے مسجد ہے لہٰذا جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی تمم سنت کیوں معتبر نہ ہو اور معنی ضرورت تو ادا بروجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت کبھی روانہ ہوئی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف نہیں۔ میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہیں۔ فافہم۔ م۔ اگر اعتکاف والا اذان کے لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے (البدائع)۔ خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح ہے۔ (الخلاصہ قاضیخان)۔ جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے۔ و۔ رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا پھر بعد ادائے فرض وسنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضائے حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب نکھا کہ۔ ولو اقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ ف۔ جتنی دیر میں فرض واس کے توابع سنت ادا ہوں۔ لا یفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف۔ تو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف ہے۔ ف۔ بخلاف گھر کے۔ الا انہ لا یستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لانہ التزم اداءہ فی مسجد واحد۔ کیونکہ اس شخص نے ایک مسجد میں ادائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق

کرنے میں ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے۔ فلا یتمھا فی مسجدین من غیر ضرورۃ۔ تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کرلیا یا ایک رات دن ٹھہرا تو اعتکاف ہوگیا لیکن مکروہ ہے (کمافی السراج)۔ اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ منہدم ہوگئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحساناً فاسد نہیں۔ (البدائع)۔ اسی وقت سے یہ مراد کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے م اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہوا پس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ (التبیین)۔ اور اگر پیخانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرض خواہ نے اس کو ایک ساعت روکا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ (الخلاصہ)

ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے ایک ساعت کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوگیا۔ ف۔ اگرچہ نکلنا بھولے سے ہو۔ (خلاصہ قاضیخان) عند ابی حنیفۃ رح لوجود المنافی۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا۔ ف۔ چنانچہ درمیان میں ایک ساعت اعتکاف نہیں ہوا۔ وھو القیاس۔ اور قیاس یہی ہے ف۔ یہی اقیس ہے۔ (المبسوط والتحفہ)۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ بساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو۔ وقالا لایفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہوگا یہاں تک کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے۔ وھو الاستحسان۔ اور استحسان یہی ہے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہی مرجح ہے۔ مف۔ لان فی القلیل ضرورۃ۔ کیونکہ قلیل میں ضرورت لاحق ہے۔ ف۔ جیسے پیخانہ پیشاب و جمعہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضر نہیں ہوتی۔ اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آدھے دن لغو پھرتا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے بہت بعید ہے۔ مف۔ اور جو چیزیں کہ روا نہیں ہیں از انجملہ ایک عیادت مریض ہے۔ (البحر) دوم نماز جنازہ اگرچہ اس پر متعین ہو۔ سوم کسی ڈوبتے یا جلتے کو بچانا۔ چہارم جہاد کے واسطے علی العموم پکار ہوئی حتی کہ اس پر متعین ہوگیا۔ ششم ادائے شہادت۔ کمافی الزیلعی۔ ہفتم مرض۔ الظہیریہ۔ کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا واقع ہونا یقینی ہو تو وہ مستثنیٰ نہ ہوگا۔ (قاضیخان)۔ اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اس کو سوائے کوئی پڑھانے والا نہ ہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہوگا مگر بات اتنی ہے کہ وہ اعتکاف مٹانے میں گناہ سے پاک مرے گا بلکہ جہاد کی نفیر عام میں اور مسجد کے انہدام و خوف جان و مال و جب کہ اس پر گواہی ادا کرنا متعین ہو ایسے وجوہ میں اس پر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنیٰ ہے

اور یہ وجوہ چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنیٰ نہیں لہٰذا جمعہ میں نکلنا مفسد نہیں اور ان میں فساد ہے ورنہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولیٰ فساد نہ ہوتا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان قرار دیا ہے اور وہ انہدام مسجد و اُس کی ویرانی و اکراہ سلطانی و ظالم کی گرفتاری و خوف جان و مال ہے۔ عینیؒ نے نقل کیا کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی استحسان کی ترجیح کی طرف مائل ہے۔ وعلی ہذا قول امام ابوحنیفہ اگرچہ قیاساً قوی ہے لیکن فتویٰ بقول استحسان اولیٰ ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم لغو پھرنے میں امامؒ کے قول پر فتویٰ اولیٰ واحوط و اصح ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کرلی کہ مریض کی عیادت و نماز جنازہ و مجلس وعظ وعلم میں جائے گا تو یہ نکلنا جائز ہوگا۔ (الحجۃ)۔ اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے۔ رہا نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اس میں عذر و بغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز ہے۔ ھ قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ۔ فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اُس کی جائے اعتکاف میں ہوگا۔ لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوی الا المسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا سوائے مسجد کے۔ ف۔ یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت ام المومنین کی حدیث میں سوائے قضائے حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لائے۔ اور قضائے حاجت سے معروف محاورہ میں پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولانہ یمکن قضاء ھذہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرورۃ الی الخروج۔ کیونکہ معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ف۔ یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے۔ بحث۔ جواب یہ کہ کلام عدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ نہیں۔ (کذا فی العینی)۔ لیکن خالی وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہو حالانکہ بالاتفاق نہیں ہے۔ م۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوا۔ خواہ عمداً ہو یا سہو سے ہو بخلاف اس کے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ (البدائع)

ولاباس بان یبیع ویبتاع فی المسجد۔ اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہے کہ مسجد میں فروخت کرے وخریدے۔ ف۔ صرف ایسی خرید فروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت لیکن کرخیؒ نے یہ جو کہا کہ۔ من غیر ان یحضر السلعۃ۔ بدون اس کے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے ف۔ تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لابدی ہو یا اس کے سوائے ہو اور جوامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرتے کے خرید و فروخت۔

کرے اور نکاح کرے و طلاق سے رجعت کرے اور حج وعمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح میں بیٹھے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں کہتا ہوں لیکن قاضیخاں وذخیرہ میں قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہیں کہ طعام و ایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید وفروخت کرے اور اگر اس نے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ھ اور اسی طرف امام مصنفؒ نے استدلال میں اشارہ کیا۔ بقولہ لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ۔ کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے بایں طور کہ اس نے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اس کی حاجت روائی پر قیام کرے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اسی دلیل سے کبھی اس کو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید وفروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل وعیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا۔ الا انھم قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید وفروخت کے واسطے متاع کو حاضر لاوے ف۔ میں کہتا ہوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہرحال متاع لانا دونوں قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محرز عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ وفیہ شغلہ بھا۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آوے گا۔ ف۔ اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائے گی۔

ویکرہ لغیر المعتکف البیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص معتکف نہ ہو اس کو مسجد میں خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ یکسو رکھو یعنی الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یہاں تک کہ فرمایا کہ اپنی فروخت وخرید کو۔ ف۔ تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ رکھو اپنے بچوں کو اور مجنونوں کو اور اپنی خرید وفروخت کو اور اپنے جھگڑوں کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور تلواریں ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جگہیں بناؤ اور جمعوں میں ان کو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہیں اور اولیٰ استدلال بحدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید وفروخت کی جاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاشی پکاری جاوے اور اس میں شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ واحمد۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جس کو دیکھو کہ مسجد میں خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور جس کو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ پھر تجھے واپس نہ دے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان۔ مع۔

قال ولا یتکلم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ قل لعبادی یقولوا التی ھی احسن الآیہ۔ جب کہ بمقتضائے آیت ہر حال میں وہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد میں بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہے اور حدیث میں

آیا کہ من صمت نجی۔ جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے۔ کمافی الجوہرہ۔ اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل ہیں بوے تو ٹیک بات ہو۔ ویکرہ لہ الصمت۔ اور چپ رہنا مکروہ ہے۔ ف یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان ے۔ جیسے کفارہ مجوس اپنی بنائی ہوئی شرع میں سمجھتے اور جیسے بعضے جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں۔ یہ تحریماً مکروہ ہے۔ لان صوم الصمت لیس بقربۃ فی شریعتنا کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے۔ ف کیونکہ شریعت الہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے۔ لکنہ یجتانب مایکون ماثما۔ لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو۔ ف بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہذا جو افکار کہ عوام میں بدعت پھیلادیں ان سے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے۔م۔ اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے۔ حدیث پڑھے وعلم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنے۔ اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کہے کیونکہ قصص میں وعظ ونصیحت ہے۔ نووی نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ وجہاد کے حالات اور زہد وتقوی کی روایات ایسی جن میں موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول ان کو برداشت نہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ قصص مراد نہیں جو تاریخ والوں نے لکھے یا ایسے قصص وحکایات نہیں جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء واولیاء پر سختی وبلا بیان کرتے ہیں۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ جو وعظ کرنے والے جھوٹی حدیثیں وقصے مسجدوں میں بیان کیا کرتے ہیں جن کی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولی ممانعت ہے۔ اور جوامع الفقہ میں ہے کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن با جرت لکھنا وسلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے۔مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ میں چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لے گا روایت کی کہ آپ نے اس کو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے۔ (رواہ البخاری)۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ بعد احتلام کے یتیمی نہیں یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے۔م ف ع۔

ویحرم علی المعتکف الوطی۔ اور معتکف پر وطی کرنا حرام ہے ف۔ وطی بایں طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں وطی کی حاجت پوری کر کے نہا کر مسجد میں واپس آدے اور روایت ہے کہ ابتداء میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہوگیا۔ لقولہ تعالی ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد۔ اور مت مباشرت کرو عورتوں سے درحالیکہ تم مساجد میں معتکف ہو۔ ف واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا۔ وکذا اللمس والقبلۃ۔ اور یوں ہی حرام ہے مس کرنا اور بوسہ لینا۔ ف پس آیت میں اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس وبوسہ صریح منطوق حرام ہیں پس وطی بدرجہ اولی حرام

ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس و بوسہ کی حرمت ثابت ہے۔ لانہ من دواعیہ فیحرم علیہ۔ کیونکہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا ہے۔ اذ ھو محظور۔ اس واسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہے۔ ف۔ یعنی رکن نہیں تاکہ اسی ایک تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد میں برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اس کے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع اپنی دواعی کے حرام ہے کما فی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ ف۔ وطی مع دواعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم۔ بخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ اس میں صرف وطی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہیں۔ لان الکف رکنہ لا محظورہ کیونکہ وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی نہیں ہوتا۔ فلم یتعد الی دواعیہ۔ تو دواعی تک متعدی نہ ہوا۔ ف۔ پس روزہ میں وطی حرام رہی اور اس کے دواعی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہ ہوئے۔ ہاں جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہونچے گا تو اس خوف سے ممانعت ہوجاتی ہے اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن میں بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مضر نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے (النہایہ)۔ ہاں اگر اعتکاف واجب میں عمداً کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہوگا۔ م۔ پھر نفس وطی میں اور اس کے دواعی میں ایک راہ سے فرق ہے جس کو بیان فرمایا۔ فان جامع لیلا او نہارا۔ پھر اگر معتکف نے جماع کرلیا رات میں یا دن میں۔ عامدا او ناسیا۔ خواہ عمداً بھولے سے۔ بطل اعتکافہ۔ تو اس کا اعتکاف باطل ہوگیا۔ ف۔ خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے بخلاف صوم کے۔ ف۔ حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق میں مضر نہیں۔ وحالۃ العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان۔ اور اعتکاف والوں کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول نہ ہوگا۔ ف۔ حتی کہ بھولے سے مفسد ہے بخلاف حالت صوم کے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ صوم کے قیاس پر معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابوحنیفہ واصحاب سے روایت کیا۔ مع۔ ولو جامع فیما دون الفرج۔ اور اگر مباشرت کی ماسوائے فرج میں۔ ف۔ مانند ران وپیٹ وغیرہ کے او قبل او لمس۔ یا بوسہ لیا یا مساس۔ فانزل۔ پھر انزال ہوگیا۔ فانزل۔ پھر انزال ہوگیا۔ یبطل اعتکافہ۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانہ فی معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے ولو لم ینزل لا یفسد وان کان محرما۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔ ف۔ یہی قول امام احمد و مزنی رح کا ہے۔ لانہ لیس فی معنی الجماع کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت نہیں۔ وھو المفسد۔ اور جماع ہی مفسد ہے۔ ف۔ خواہ صورت ومعنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی نہیں۔ ولہذا

لا یفسد به الصوم ۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف ۔ کیونکہ صورت جماع
تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال
نہیں ہوا ۔م۔ اگر معتکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی
فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین ۔ جیسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح
پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اس طرح کہ مسجد ملوث نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے
مسجد میں واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ (البدائع)۔
واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو نفس اغماء وجنون بلا خلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر
اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف فاسد ہوا پھر جب اچھا ہو تو
نئے سرے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔
(البدائع)۔ یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغماء دراز میں بھی یہی حکم ہے لیکن عادت
میں اغماء دراز نہیں ہوتا ۔م۔ اگر معتوہ ہو گیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضی
خاں ۔ گالی گلوچ وجھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ (الخلاصہ)۔ محظورات میں اصل یہ کہ جو
چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عمداً یا سہواً یکساں ہیں خواہ دن
ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہوتا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں
عمد وسہو اور رات ودن میں فرق ہوگا۔ (البدائع)۔ معتکف لباس پہنے۔ خوشبو لگاوے سر میں تیل
ڈالے۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر رات میں اس نے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا
کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جیسے اس نے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف
باطل نہ ہوا۔ (قاضی خاں)۔ واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر
کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن کو قضاء کرے اور اگر
مہینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا
ودن میں کھانا وجماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیار
ہو جیسے حیض نفاس وجنون واغماء طویل ۔مف۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے
تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ (الخلاصہ
والنہایہ)۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ ۔ من اوجب علی نفسه اعتکاف ایام لزمه اعتکافها
بلیالیها۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع ان کی
راتوں کے اعتکاف لازم ہے۔ ف ۔ مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس جمعہ سے
آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے ۔مف۔ اور یوں ہی راتوں کے
ذکر سے ان کے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ (الکافی والبدائع)۔ لان ذکر الایام علی
سبیل الجمع یتناول ما بازائها من اللیالی۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں
کو شامل ہوتا ہے۔ یقال ما رایتک منذ ایام ۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا

والمراد بلیالیھا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع ان کی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ آیتک ان لاتکلم الناس ثلثة ایام۔ یعنی حمل فرزند کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد تین دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں اسی قصہ میں فرمایا ثلث لیال سویا۔ یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ منفع۔ پس اگر تین دن یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنوں کے ساتھ ان کی راتیں یا راتوں کے ساتھ ان کے دن داخل نذر ہوں گے۔ (البدائع)۔ وکانت متتابعة وان لم یشترط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پے درپے لازم ہوں گے اگرچہ اس نے پے درپے کی شرط نہ کی ہو۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔مع۔ لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلھا قابلة لہ۔ کیونکہ بنائے اعتکاف تو پے درپے پر ہے اس واسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ ف۔ دن ہوں یا رات ہوں۔ بخلاف الصوم۔ برخلاف صوم۔ ف۔ کہ اس میں چند ایام کے روزے میں پے درپے ہونا ضرور نہیں۔ لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی غیر قابلة للصوم فتجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع۔ کیونکہ مبنائے صوم تو الگ الگ پر ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو متفرق روزے لازم ہوں گے یہاں تک کہ وہ پے درپے ہونے پر تصریح کردی۔ ف۔ تو البتہ پے درپے لازم ہوں گے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اس وقت کہ اس نے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اس کی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ (البدائع)۔ وان نوی الایام خاصة۔ اور اگر اس نے ایام کی نذر میں فقط دنوں کی نیت کی۔ ف۔ راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانہ نوی الحقیقة۔ تو اس کی نیت صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقت قصد کیا۔ ف۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اس نے راتوں کی نذر میں فقط راتوں کی نیت کی تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے (البدائع) کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اس کے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو نذر لازم اور روزہ واجب ہے۔م۔ پھر یہ اس وقت کہ کمتر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اس نے ایک یوم کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہ ہوگی۔(الفتح)پھر اگر ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے درپے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے۔ (الظہیریہ)

اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم ہوا تو پے درپے لازم ہے اور جب رات داخل نہ ہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہ ہو۔ (البدائع)۔ اور جب رات و دن لازم ہوئے تو اعتکاف کی ابتداء شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ (الکافی)۔ مگر شب عرفہ و نحر کما فی الحج۔ د۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے۔ (قاضیخاں)۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمہ بلیالیھما۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا (اور کچھ نیت نہ ہے) تو اس

پر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ ف۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف کرے جیسا کہ قاضیخاں سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے وقال ابو یوسف لا تدخل اللیلۃ الاولی۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہ ہوگی۔ ف۔ یہ قول ابو یوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایۃ مذکور ہے پس نوادر کے موافق اول روز و درمیانی رات واس کے بعد دن لازم ہیں۔ لان المثنی غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے۔ ف۔ اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراد تھیں اور تثنیہ میں نہ ہوں گی۔ وفی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور دونوں دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ ف۔ اس لیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی رات بلا ضرورت داخل نہ ہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی المثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی ہیں۔ ف۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطاً لامر العبادۃ واللہ اعلم۔ تو تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لاحق کیا جائے گا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ ف۔ پس دونوں راتیں اعتکاف کر لینے میں بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضا کرے اور اگر اس کے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اس نے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہوگیا مگر وہ گنہگار رہا۔ (الخلاصہ) اور اگر اس نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اگر گذرے مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ (البحر)۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مرگیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اس نے مرتے وقت وصیت کی۔ (السراجیہ)۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے۔ (البدائع)۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ (السراجیہ)۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اس کو روزے واجب ہونا معلوم ہوا تو اس پر قضا نہیں اور جو درمیان میں جانتا تو ظاہرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہے۔ (الزاہدی)۔ اور جو دار الاسلام میں مسلمان ہوا اس پر گزشتہ کی قضا دے جانے یا نہ جانے۔ (قاضیخاں)۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو م۔

شیخ ابو بکر الرازی الجصاص نے کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اس کو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اس کے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اس نے روزہ نہ رکھا تو اس پر قضاء نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے۔ (الزاہدی۔ مغنی ہذا)۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو ماریں۔ قال المترجم۔

اور ہمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر مضرت جسمی اس کو برداشت نہیں کر سکتا لہذا عمل بقول امام صالح
ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا و کافر مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک
ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے یوم الشک میں بعد افطار
کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطاء
سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاویں۔ (البدائع والخلاصہ)
اور صحیح یہ کہ ایسا کرنا واجب ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے
اور دلیل سے قول اول ارجح ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ
داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ (الخلاصہ)۔ پھر مریض و مسافر تو علانیہ کھاویں اور حائضہ میں دو روایتیں ہیں
ایک میں خفیہ کھاویں۔ (السراج)۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضاء کی نیت کی حتی کہ صحیح نہ ہوئی تو کیا نفل صحیح
ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتی کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ (الخلاصہ)۔ واضح ہو کہ واجب
روزے ۱۳ اقسام ہیں از انجملہ ۷ پے درپے واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ ظہار۔ ۴۔ کفارہ قسم
۵۔ کفارہ افطار رمضان عمداً۔ ۶۔ نذر معین۔ ۷۔ قسم معین۔ اور چھ قسم میں پے درپے وجوب نہیں ہے۔
۱۔ قضائے رمضان۔ ۲۔ حج تمتع کے روزے۔ ۳۔ احرام میں سر منڈانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے
جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر معین قسم مثلاً واللہ میں ایک ماہ روزہ رکھوں گا۔ (البحر)۔ ابوحنیفہ و صاحبین
سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی وغیرہ میں مذکور
ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیرؒ نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ
اسی رات میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ
جو لوگ چودہ تاریخ شعبان کو شب برات جزم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق
معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ
اگر یہ میری سنت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں و مانند اس کے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے
کہ الٰہی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ سنت پوری کر دے تو میں اس تیرے صالح بندہ کے یہاں فقراء
کو طعام وغیرہ دوں یا مسجد کے واسطے بوریا خریدوں یا تیل و مانند اس کے یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر
اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اس واسطے ہوا کہ مال نذر یہاں اس کے مستحقین
کو صرف کرے گا لیکن مصرف اس کا اس مقام پر کوئی عالم یا شیخ نہ ہوگا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ فقراء کے
واسطے ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو درم وغیرہ کہ مزارات اولیاء پر اُن کی جناب میں تقرب کے لیے کے
جاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اور اس میں کچھ اختلاف
نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ (البحر والنہر)۔ واضح ہو کہ اگر مزار کے فقراء پر صرف کی
نذر کی پھر اس کو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دے دیا تو کافی ہے۔ (کما صرح فی الاصول والفروع۔ م)
مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ (المجتبیٰ و ابن کمال۔ د)۔ یہی صحیح ہے پس
قول کراہت تحریمی ضعیف ہے۔ م۔

کتاب الحج

(یہ کتاب حج کے بیان میں ہے)

شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز و زکوۃ و صوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو ان کی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہذا اس کو موخر کیا اور اس کی فرضیت کے شروط بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اظہر و اکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کبیر ہے شروع کرتا ہوں جس کو امام مسلم نے صحیح میں اور ابوداؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے برادر زادہ جو تجھے خواہش ہو مجھ سے دریافت کر اتنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہوگئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے سامنے لٹک پڑتی جب اس کو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف منجب پر رکھی تھی پس ہم کو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمایئے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے نو انگلیاں بند کیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک ذوالحلیفہ پر آئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کرلے اور کپڑے سے لنگوٹ کر کے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں و پیچھے جہاں تک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اس کی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اس پر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی۔ لبیک اللھم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لک لا شریک لک۔ اور لوگوں نے آپ کی اس تلبیہ کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم کر لیا۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے

تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ پہونچے پس آپ نے رکن کا استلام یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا۔ پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ پس مقام کو اپنے وبیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے کہ قرآت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اس کو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کی طرف نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا۔ ان الصفاء والمروۃ من شعائر اللہ فمن الآیہ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ۔ پھر اس بیچ میں دعا کی۔ اس کے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتی کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی میں ٹھیک جمے تو رمل کیا یہاں تک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہاں تک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا۔ یہاں تک کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو میں سوق ہدی نہیں کرتا اور اس کو عمرہ کر دیتا پس تم میں سے جس کے ساتھ اس کی ہدی نہ ہو وہ حلال ہو جاوے اور اس کو عمرہ کر دے۔ پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیوں کو ایک کو دوسرے میں جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج میں داخل ہوا عمرہ حج میں ہمیشہ کو ہمیشہ کو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنے لے کر آگئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال[1] ہو جانے والوں کی ہے کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک میں بیان کرتے کہ میں اس پر خشمناک ہو کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اس پر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا میں نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ الٰہی میں اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہوں جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علی رضی اللہ عنہ یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر سو ہو گئیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر

[1] یعنی احرام کھول دینے والے ۱۲ م۔

سب لوگ حلال ہو گئے اور انہوں نے بال کترائے سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگوں کے جن کے ساتھ ہدی تھی۔ پھر جب یوم الترویہ (آٹھویں تاریخ ذی الحجہ ۱۰ھ) آیا تو سب منیٰ کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا (جو حلال ہو گئے تھے) پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہیں تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کریں گے جیسے زمانہ جاہلیت میں قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہاں تک کہ عرفہ میں آئے تو آپ نے پایا کہ آپ کے واسطے وہاں کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اس میں اُترے یہاں تک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصواء کا حکم دیا پس اس پر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے پس لوگوں کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون و تمہارے مال تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہاری اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ میں تمہارے اس شہر میں ہے اور آگاہ ہو جاؤ کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونوں قدموں کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے اور پہلا جس کو میں اپنوں میں سے ساقط کرتا ہوں وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے۔ یہ لڑکا بنو سعد میں دودھ پلانے کے واسطے تھا سو اس کو ہذیل نے قتل کیا تھا۔ اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہیں اور پہلا سود جس کو میں ساقط کرتا ہوں عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کہ تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا اور ان کے فرج کو اللہ تعالیٰ کے کلمے کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمہارا حق عورتوں پر یہ ہے کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندائیں جس کو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتیں ایسا کریں تو تم ان کو مارو ایسی مار کہ زخم نہ کھول دے اور تم پر عورتوں کے واسطے ان کا رزق و لباس بطور معروف ہے اور میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز اس کے بعد گمراہ نہ ہو گے بشرطیکہ تم اس کو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالیٰ ہے اور تم لوگ مجھ سے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو گے لوگوں نے کہا کہ ہم گواہی دیں گے آپ نے حکم پہنچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگوں کی طرف جھونکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللّٰھم اشھد تین مرتبہ یعنی اے میرے الٰہی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما۔ پھر اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صخرات (پتھروں) کیا اور جبل المشاۃ کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی زردی جاتی رہی جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا تو اسامہؓ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت کر لی حتیٰ کہ اس کا

سر کجاوہ کے موک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے حتی کہ اس پر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشعر الحرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا و تکبیر و تہلیل و توحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ خوب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور ردیف ہیں فضل میں العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے ان کو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطن محسر پر آئے پس وہاں تھوڑی حرکت دی پھر وہ درمیانی راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبری کو نکلا ہے یہاں تک کہ اس جمرہ کے پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریاں مثل حصی الخذف (خرگوش کو مارنے کی ۱۲م) تھیں ان کو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ۶۳ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیے کہ انھوں نے باقی ذبح کئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لے کر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے ان کے گوشت کو کھایا اور دونوں نے شوربا پیا۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے بھرے جاؤ اگر یہ نہ ہوتا کہ لوگ تمھاری سقایت پر غلبہ کریں گے تو میں بھی تمھارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اس میں سے پیا۔ م وغیرہ۔ دوسری روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳ بدنہ بذات خود قربانی کرنے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اس وقت ۶۳ برس کی تھی تو ہر سال کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔

واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن و مستحبات ہیں۔ الحج لغت میں کسی معظم کی طرف قصد کرنا۔ اور فقہ میں قصد کرنا بیت اللہ نہ اس کی زیارت کا ارکان دین میں سے ایک رکن ادا کرنے کے واسطے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ شیخ محقق نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے اعتراض کیا تو بہتر

اس کی تعریف دوم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوگیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ کعبہ ہے۔ حج واجب ہونے کا سبب یہی بیت اللہ ہے واس کے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک محقق یہ کہ جو شخص ایمان لایا پس اس نے ارکان اسلام ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کرلیا پھر جہاں تک اس کو علم ہوتا جاوے اس پر ادا کرنا واجب ہوتا جائے گا بشرطیکہ وہ ادا سے معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر آنکہ اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور زکوٰۃ میں مال سبب ہے اور رہا حج تو اس میں بھی شرائط ہیں حتی کہ مملوک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا۔ بقولہ۔ الحج واجب علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالا بد منہ وعن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ وکان الطریق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے آزادوں بالغوں عاقلوں تندرستوں پر جب کہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن ولابدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور درحالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وھو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتھا بالکتاب۔ مصنفؒ نے اس کو وجوب سے وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اس کی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وھو قولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالیٰ وللہ علی الناس الآیہ ہے۔ ف یعنی اللہ کے واسطے لوگوں پر فرض ہے۔ بیت اللہ کا حج کرنا جو اس کی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اس کی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل یہی شروط ہیں۔

ا۔ اسلام ہے۔ حتی کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہوگیا تو اس پر فرضیت نہیں ہوئی بخلاف اس کے اگر حالت اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہوگیا تو حج اس کے ذمہ قرضہ رہا۔ (الفتح)۔ ولا یجب فی العمر الامرۃ واحدۃ۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ ف لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہوگیا تو مرتد گیا پھر اگر مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اس پر حج کرنا فرض ہوگا۔ (السراجیہ)۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے۔ لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ف صحیح مسلم میں ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت ہو تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ اس نے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اس کی استطاعت نہ پاتے پھر

فرمایا کہ جہاں تک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے چھوڑو کہ تم سے اگلی امتیں اسی میں ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ہو سکے اس کو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کردوں تو اس کو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہے جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے اس کی نفی کردے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فما زاد فھو تطوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اس نے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ (رواہ احمد والدارقطنی والحاکم وصححہ)۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایک بار ہے لیکن اس طرح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایک بار فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے اور حج میں وجوب مکرر نہ ہوگا۔ لان سبب البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے۔ ف۔ کہ اس کی زیارت واسی کی طرف قصد تعظیم ہو۔ وانہ لایتعدد۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا۔ فلا یکرر الوجوب۔ تو وجوب بھی مکرر نہ ہوگا۔ ثم ھو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے فی الفور۔ ف۔ یعنی بلا تاخیر اس وقت کہ جب بوجہ بڑھاپے یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع۔ (الجوہرہ)۔ اور اگر غالب گمان سے تیقن ہو کر آئندہ سال تک سلامت رہے گا تو کیا دوسرے سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہے یا نہیں پس اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ عند ابی یوسفؒ۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ ما یدل علیہ۔ اور ابو حنیفہؒ سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے ف۔ کہ فی الفور واجب ہے۔ محیط میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے یہی قول مالک و احمد ہے۔ مفع۔ اور یہی قول اصح ہے (الخزانہ)۔ حتیٰ کہ اگر اس نے تاخیر کی تو فاسق و اس کی گواہی مردود ہوگی۔ (التبیین)۔ یعنی جب کہ مثلاً ایک سال اس کو استطاعت ہوئی اور اس نے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اس نے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتیٰ کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادۃ ہوگیا۔ دفع۔ لیکن جب کبھی اس نے ادا کیا تو ادا ہوگا قضاء نہیں ہوگا اور بالاجماع اس پر ترک فرض کا گناہ نہیں رہے گا۔ (التبیین)۔ وعند محمد والشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب اداء بتراخی ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہوگا۔ لانہ وظیفۃ العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ فکان العمر فیہ کالوقت فی الصلوٰۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نماز میں ہوگئی۔ ف۔ چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز ہے یوں ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے

بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ م۔ لیکن اگر وہ مرگیا اور ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا۔ (التبیین) وجہ الاول قول اول کی وجہ۔ ف۔ یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہ یختص بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ ف۔ یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ والموت فی سنۃ واحدۃ غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادر بات نہیں ہے۔ فیتضیق احتیاطا۔ تو اس کا ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا۔ ف۔ یعنی کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے۔ ف۔ پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔ ولہذا کان التعجیل افضل اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ ف۔ واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت الصلوۃ لان الموت فی مثلہ نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے۔ ف۔ تو نماز میں تاخیر کی گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ م۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور رہائی فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے۔ مف۔ اگر حج نہ کیا یہاں تک کہ مال تلف کر ڈالا تو اس کو گنجائش ہے کہ قرض لے کر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے گا اگرچہ بالفعل کوئی سامان ادا کرنے کا نہ ہو اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرماوے۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔ (الظہیریہ۔ د) پھر بعد اسلام کے شرط آزادی و بلوغ ہے۔ تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ (البحر) لملوک وطفل میں فرق آگے بیں آتا ہے۔ وانما شرط الحریۃ والبلوغ لقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجۃ الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام۔ اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کئے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام کا حج فرض ہے اور جس کسی طفل نے حج کئے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ کے ہے اور اس سے پہلے جس قدر حج ہوں سب نفل ہوں گے۔ اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اس کی تائید میں ابوداؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ مف۔ والعقل شرط لصحۃ التکلیف۔ اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے ف۔ یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جاتی ہے پس مجنون پر حج فرض نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے۔ (البحر) وکذا صحۃ الجوارح۔ اور یوں ہی جوارح کا تندرست ہونا۔ ف۔ بھی شرط ہے۔ لان العجز دونہا لازم کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے۔ ف۔ تو عاجز پر حج فرض نہ ہوگا ولہذا جس کے پاؤں رہ گئے یا فالج مارہ گیا یا لنجے ہیں یا کٹ گئے اس پر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے ان پر حج کرانا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پر وصیت کرنا لازم اور یوں ہی ایسے بوڑھے پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا و مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے مف۔ اور یہی ابوحنیفہؒ کا ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف البحر۔ والاعمی اذا

وجد من یکفیہ مؤنۃ سفرہ۔ اور اندھے نے جب ایسے شخص کو پایا جو اس کے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی سواری پر چڑھاوے اتارے اور حج کے افعال میں اس کا ہاتھ تھام کر ادا کراوے۔ ووجد زاد اور احلۃ۔ اور اعمی نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اس شخص کے خرچہ سمیت قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیہ الحج عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اس کا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ ف۔ در باب تیمم و نفس ادائے نماز و توجہ قبلہ میں م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ (التحفہ والاسبیجابی)۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے قوی کہا ہے۔ (البحر) واما المقعد فعن ابی حنیفۃ انہ یجب لانہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلۃ۔ رہا وہ شخص جس کے ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ ع۔ یہ روایت حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن ان سے اس کے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ کہا۔ وعن محمد انہ لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانہ غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات خود ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانہ لو ہدی یؤدی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری کردی جاوے تو وہ ادا بذات خود کرسکتا ہے۔ فاشبہ الضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہوگیا جو مقام حج سے بھٹک گیا ہے۔ ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے پس یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دے کر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اس کے اچھے ہوگئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا (الفتح)۔ پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انھیں لوگوں سے لاحق ہے حتی کہ امام ابوحنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس وخائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ (النہر)۔ اور ظاہر اصاحبین کے قول پر واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اس کا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود وجوب نہیں ہے۔ رہا غیر سے حج کرانا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو بھی امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ (القاضیخان) پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہوچکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج

وغیرہ ہوگیا تو بالاتفاق اس پر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے (المحیط)۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ انھیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہوگیا حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اچھے ہوجاویں تو ان پر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ ولا بد من القدرۃ علی الزاد والراحلۃ۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ پیدل قوت کا اعتبار نہیں ہے۔ پھر زاد ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہوتی کہ جس کی عادت گوشت واس کے مانند ہے اگر اس کو روٹی دینیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا اور یوں ہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہٰذا جس کی عادت محمل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ (الفتح)۔ یہی قاضی خاں میں مصرح ہے اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ وھو قدر ما یکتری بہ شق محمل اوراس زاحلۃ۔ یعنی زاد وراحلہ پر قدرت کی توضیح یہ کہ وہ مالک ہو اس قدر مال کا جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاحلہ کرایہ کرلے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت وجماعت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدر النفقۃ ذاھبا وجائیا۔ اور مالک ہو اس قدر مال کا کہ آمدورفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ ف۔ یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہے پس اس طرح زاد وراحلہ کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف۔ جو اللہ تعالیٰ کے قول من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ نقال الزاد والراحلۃ۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد وراحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اس پر واجب ہے جو زاد وراحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن بصری سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ وترمذی ودارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ (کمافی الفتح)۔ پس تمام سفر میں اس کے لائق سواری پر قدرت ہونا ضرور ہے تب حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک وکرایہ دار نے ایک اونٹ اس طرح کرایہ کیا کہ کچھ دور تک ہر ایک باری باری سوار ہو۔ (قاضیخاں)۔ فلا شئی علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانھما اذا کان یتعاقبان لم توجد الراحلۃ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی یا ذاتی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لابد منہ کالخادم واثاث البیت وثیابہ۔ اور شرط یہ کہ یہ مال بڑھا ہوا ہو اس کے مسکن سے اور ہر ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام ولونڈی اور اثاث البیت وکپڑوں سے۔ لان ھذہ الاشیاء مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک ان سے زائد نہ ہو قدرت

مں ہوگی۔ اور ضرور ہے کہ اس کے قرضوں کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ (محیط السرخسی)۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے عیال کے نفقہ سے اس کی واپسی تک سے زائد ہو۔ ف۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے عیال کا رکھے پھر فاضل اس قدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق للمرأۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے واسطے جورو کے۔ ف۔ اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جن کا نفقہ اس پر شرعاً واجب ہو مانند اولاد اور ماں باپ و دیگر اہل قرابت کے مگر فرق یہ کہ جورو خواہ مفلس ہو یا تونگر ہو اس کا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بروقت ضرورت ہے لہٰذا بحر الرائق میں کہا کہ عیال وہ لوگ جن کا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق الشرع بامرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر مقدم بحکم شرع ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ جس شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین پھر بوجہ وہ روزے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہوا تو قضا کرے جیسا کہ صوم میں گذرا۔ زیلعیؒ نے کہا کہ اس کے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایہ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے۔ (التبیین) یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی کتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔ اور محیط السرخسی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش اس کی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اس کے پاس اس قدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اس میں سے اپنی آمد و رفت کا زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اس کی واپسی کے بعد اس کا راس المال جس سے تجارت تھی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور ہو تو اس کی واپسی کے بعد اس کے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اس قدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اس کی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اس کے آلات کاشتکاری باقی رہتے ہوں تو اس پر حج ہوگا ورنہ نہیں (القاضیخان)۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے اس کی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہے اور یہ بہت بہتر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ اسی پر محمول ہونا چاہیے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جس شخص کے پاس مکان ہو جس میں سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے جن کو پہنتا ہے یا دیگر اسباب کثیر جو اس کی احتیاج میں ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہ ہوگی۔ (الخلاصہ)۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ میں۔ م۔ اور مجرید میں

ہے کہ اگر مکان ہو جس میں نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر واجب ہے کہ فروخت کرے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال اس قدر ہو کہ اس سے سکن و خادم و طعام و قوت نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد راحلہ پوری پاتا ہے تو اس پر حج واجب ہے حتی کہ اگر ان کو دوسرے کاموں میں صرف کرے تو گنہگار ہے (الخلاصہ) اگر گھر بڑا ہو کہ اس کی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے زائد ہوں تو ان کو فروخت کرکے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ (قاضیخاں) اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات کا خریدنا و باقی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ (المحیط)۔ ہاں ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے۔ (الایضاح)۔ اور بالاجماع مکان فروخت

کرکے کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے (البحر) اور افضل نہیں بلکہ بڑا کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر فقہ کی کتابیں ہزاروں کی ہوں اور اس کو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کرکے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہ ہو اس کو استطاعت ثابت ہے۔ (المحیط)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر طبیب کی معاش ان پر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ ہیں پس تفصیل چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوائے آفاقی کے واسطے ہے۔ ولیس من شرط الوجوب علی اھل مکة ومن حولھم الراحلة۔ اور اہل مکہ و ان کے گرد والوں پر حج واجب ہونے کی شرطیں سے راحلہ نہیں ہے۔ لانه لاتلحقھم مشقة زائدة فی الاداء فاشبه السعی الی الجمعة۔ کیونکہ ان لوگوں کو ادائے حج میں کوئی زائد مشقت لاحق نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والوں سے وہ لوگ مراد ہیں کہ ان کے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو ان پر بغیر قدرت راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ ان کے جانے سے واپسی تک ان کے و عیال کے نفقہ کے واسطے طعام کافی ہو۔ (کمافی الینابیع۔ فتح)۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کرلیا پھر اس کو تونگری حاصل ہوئی تو اس پر دوبارہ حج نہیں ہے۔ (القاضیخاں) اگر حج کے لائق مال ملا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے۔ اور نکاح نہ کرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیا ہے۔ (التبیین)۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوئے ہیں ان کا میسر ہونا اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتی کہ اگر اس کو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور اس کے شہر والوں کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اس کو اختیار ہے کہ اس مال

کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ پھر جب اس نے صرف کیا بعد اس کے شہر والے حج کو
چلے تو اس پر حج واجب نہیں جب کہ اس وقت قدرت نہ ہو ہاں اگر لوگ جاتے ہوں تو اس کو
کسی دوسرے کام میں صرف کرنا جائز نہیں بلکہ سامان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اس
کے ذمہ حج فرض ہو جائے گا۔ (البدائع)۔ حتی کہ اگر اس کے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہو
جاوے کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اس پر مال سے حج کرانا و وصیت واجب ہے۔م۔ ولابد من
امن الطریق۔ اور راستہ کا امن ہونا ضرور ہے۔ لان الاستطاعۃ لا یثبت دونہ۔ کیونکہ بدون
راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہ ہوگی۔ ف۔ اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب
ہونے کے ہے یا ادائے حج واجب ہونے کی ہے اس میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ھو
شرط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتی لا یجب علیہ الایصاء۔ حتی کہ
اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اس
پر یہ بھی واجب نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مامون ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جاوے۔
وھو مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یعنی نوادر میں بروایت
ابو شجاع الثلجیؒ۔ ف۔ اور یہی قول کرخی و شافعی ہے۔ ع۔

وقیل ھو شرط الاداء دون الوجوب۔ اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادائے حج ہے نہ وجوب۔ ف۔
یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے ادا کرنا ابھی واجب نہیں
حتی کہ مرتے وقت اس پر وصیت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمدؒ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ لان النبی
علیہ السلام فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت
کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے۔ ف۔ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اس پر رکھا جو
استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و راحلہ بیان فرمائی۔ تو
زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہوگی نہ نفس وجوب
کی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔م۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب
حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ (التبیین)
اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب دریا ہیں اور
سمندر نہیں ہیں۔ سف۔ ق۔ ہ۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ ویعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت
کے حق میں۔ ف۔ خواہ بڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط۔ ان یکون لھا محرم تحج بہ
یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک مرد محرم ہو جس کے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف۔
جب کہ اس کے و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ (المحیط)۔ اور محرم وہ کہ جس سے دائمی نکاح حرام
ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ (الخلاصہ) بشرطیکہ عاقل بالغ متدین
ہو خواہ آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو (التمرتاشی)۔ یعنی فاسق بدکار نہ ہو اور ایسا کافر
نہ ہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو جیسے مجوسی۔ (المحیط السرخسی) اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے

(الجوہرہ)۔ پس طفل و مجنون و ذمی و عورت نہ ہو۔ (المحیط السرخسی وغیرہ)۔ الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ او زوج۔ یا اس کا شوہر ساتھ ہو۔ ف۔ اور عورت پر یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے (قاضی خاں)۔ ولا یجوز لھا ان تحج بغیرھما اذا کان بینھا و بین مکۃ ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔

وقال الشافعی یجوز لھا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعھا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ اور شافعیؒ نے کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعھا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے والی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کرا دے۔ (رواہ البزار والدار قطنی باسناد جید)۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر درحالیکہ اس کے ساتھ محرم ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو۔ تو سفر حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و فرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آوے گا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلے گی کہ اس کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کچھ خوف نہ ہوگا عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ (کما رواہ البخاری)۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے کہ سوائے توحید الٰہی کے کچھ اہل شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہ ہو گا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جواز ہو تو پھر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہ ہو۔ پس صحیح عدم جواز ہے کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام بے پردگی کے ممکن نہیں ہے۔ ولانھا بدون المحرم یخاف علیھا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ پس اگر عموماً عورتیں اس طرح سفر حج میں پھریں تو بہت بڑا فتنہ ہو جاویں۔ وتزداد بانضمام غیرھا الیھا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائے گا۔ ف۔ اول تو ایک ہی تھی اب دو یا زیادہ جمع ہو کر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کریں گی۔ ولھذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معھا غیرھا۔ اور اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہے اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری عورت بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں پس عورت کو بغیر محرم تین دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان بینھا و بین مکۃ اقل

من ثلثة ایام لانه یباح لها الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اس کے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز ہے کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات میں بھی موجود ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ محرم ہو (کمافی الصحیحین)۔ تو ممانعت سفر میں رہی اور وہ تین روز ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ تین دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اللہ تعالیٰ و قیامت کے ساتھ ایمان رکھتی ہے یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں صرف ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہے اور روایت ابوداؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح ابن حبان و حاکم و طبرانی میں صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے کر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر امام ابوحنیفہ و ابویوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہے۔ م ف۔ فعلی ہذا بمطلقاً ممانعت ہونا اصح ہے اسی واسطے تنویر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز میں جائز ہے تو یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ (کمافی الفتح)۔

واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعها۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اس کے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی له ان یمنعها لان فی الخروج تفویت حقه۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا حق مٹانا لازم آتا ہے۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے ولنا ان حق الزوج لا تظهر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فرائض میں۔ ف۔ یعنی فرائض نماز روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ورنہ عورتیں نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاویں حالانکہ نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر ان پر

فرض ہیں۔ والحج منھا۔ اور حج بھی انھیں فرائض میں سے ہے۔ ف سے ہاں شوہر کا حق نوافل میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کرے اس میں ظاہر ہوگا۔ حتی لوکان الحج نفلا له ان یمنعھا حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف سے اگرچہ محرم موجود ہو۔ ولوکان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیھا لان المقصود لا یحصل به۔ اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری میں بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ ف سے جیسے طفل و عورت سے حاصل نہیں ہے۔ ولھا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ میں سفر حج کو جاوے مگر اسکے اس کا محرم مجوسی ہو۔ ف سے یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتی کہ منجملہ ان کے خبیث عقائد کے یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بہن و خالہ و پھوپھی و ساس وغیرہ سے بنکاح جائز جانتے ہیں لہذا امام مصنفؒ نے کہا کہ لانه لا یعتقد اباحة مناکحتھا۔ کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے ف سے اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اس کے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو۔ م۔ اور صواب یہ کہ مطلقاً مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولا غیرہ بالصبی والمجنون لانه لا تتاتی منھا الصیانة۔ اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت حاصل نہیں ہوسکتی ہے ف سے محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جس کو افاقہ نہ ہوتا ہو اور اصح یہ کہ مطلقاً مجنون معتبر نہ ہو الا اسکے اس کے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے۔ م۔ والصبیة التی بلغت حد الشھوة بمنزلة البالغة۔ اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہونچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے۔ ف سے کیونکہ اس کے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتی لا یسافر بھا من غیر محرم۔ حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی۔ ف سے اگرچہ حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا۔ ونفقة المحرم علیھا لانھا تتوسل به الی اداء الحج۔ اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے ادائے حج کا توسل پاتی ہے۔ ف سے اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں زاد و راحلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دے کر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دے کر حاصل کرے اور جو محصول و چنگی وغیرہ راہ میں یا جانے میں دیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اس کو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد و راہ کی قدرت میں یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف بھی شامل ہیں۔ (کمافی الدر)۔ واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف سے حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے۔ اوشرط الاداء یا محرم ادائے حج کی شرط ہے۔ ف سے حتی کہ مالدار عورت

پر حج واجب ہوگیا مگر بوجہ محرم نہ ہونے کے ادا نہ کرسکی حتیٰ کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اس کے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے۔ علی حسب اختلافھم فی امن الطریق۔ بحسب ان کے اختلاف کے امن راہ میں۔ ف یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط اداء ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر راہ وبدن کی سلامتی ومحرم کا ہونا سب شرط ادائے حج ہیں اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ (کمافی النہایۃ ھ) منجملہ شرائط کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہ ہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو نہ نکلے حتیٰ کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے (کما فی فتح القدیر)۔ اور یہ شرط ہے کہ زاد وراحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اس طرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اس طرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سوائے دارالاسلام کے وہاں ایک مرد نے جس کا عادل ہونا جانتا ہو یا دو مرد نے یا ایک مرد ودو عورتوں نے اگرچہ ان کا حال پوشیدہ ہو اس کو آگاہ کریں کہ حج فرض ہے اور دونوں اماموں کے نزدیک اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ (البحر الرائق ھ)

اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں اسلام وبلوغ بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر وطفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونوں میں فرق کا انتظار دلایا تھا وہ یہ ہے کہ۔ واذا بلغ الصبی بعد ما احرم او اعتق العبد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ ف تو ان دونوں کا احرام نفل شروع ہوا تھا۔ فمضیا۔ پس دونوں نے پورا کر لیا۔ ف یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا کر لیے۔ لم یجز ھما عن حجۃ الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجۃ الاسلام سے کافی نہ ہوگا۔ ف یعنی جو حج کہ ارکان اسلام میں ہے وہ ادا نہ ہوا حتیٰ کہ اگر اب ان دونوں کو زاد وراحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان احرامھما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادائے حج نفل کے بندھا تھا وہ ادائے فرض کے لیے بدل کر فرض نہ ہو جائے گا۔ ف مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے یہ کہ۔ ولو جدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز۔ اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہوگیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اس کو جائز نہ ہوگا۔ لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاھلیۃ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہ ہونے کے یعنی بلوغ نہ ہونے سے جو احرام باندھا وہ اس پر لازمی نہیں تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اس پر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ (شرح الطحاوی ھ)۔ اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اس پر لازم ہے پس غیر احرام میں شروع کرکے احرام سے

نکل جانا اس کو ممکن نہ ہوا۔ ف۔ رہا کافر اگر اس نے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے۔ (البدائع)۔ اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ میں احتلام ہوا یعنی بالغ ہوا اور اس نے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اس پر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ جرم نہ ہوگا (القاضیخان) غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اس نے احرام باندھ کر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ (قاضیخان)۔ شرائط ادائے حج صحیح ہونے کے تین باتیں ہیں احرام و جگہ و زمانہ۔ (السراج)۔ جگہ جہاں حج ہے عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والنحر اخص ہیں۔ م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ دوم طواف زیارت۔ لیکن طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں۔ ن ق ھ۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔ د۔ واجبات حج پانچ۔ صفا و مروہ کے درمیان دوڑنا مزدلفہ کا وقوف، رمی الجمار، سر منڈانا یا کترانا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی آفاقی کے واسطے۔ (کما فی شرح الطحاوی)۔ یہ شمار باجمال خاص ہے ورنہ واجبات کچھ اوپر بیس ہیں اور سعی صفا و مروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ میقات سے احرام باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ دائیں طرف کو طواف میں جانا۔ قدم پر چلنا۔ طواف میں طہارت۔ ستر عورت۔ صفا سے شروع کرنا۔ سعی میں پاؤں چلنا۔ قران و تمتع کی قربانی۔ دو رکعت طواف رمی و جمار و سر منڈانے و قربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا۔ سر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق بجگہ و وقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا۔ سلا ہوا کپڑا چھوڑ دینا۔ چہرہ و سر نہیں ڈھانکنا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے۔ (کمافی الملتقی۔ د۔ سنن الحج)۔ طواف قدوم رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبز میل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام النحر میں رات کو منیٰ میں رہنا۔ منیٰ سے عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلفہ سے منیٰ کو قبل طلوع آفتاب چلنا۔ (الفتح) اور مزدلفہ میں رات بسر کرنا۔ تینوں جمرات میں ترتیب رکھنا۔ (البحر الرائق)

آداب الحج

جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اول اپنی قرضی ادا کرے (الظہیریہ)۔ اور اس وقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین عاقل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور نہ کرنا اس کی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتیں قل یا ایہا الکفرون اور قل ھو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللّٰھم انی استخیرک بعلمک آخر تک دعا جو معروف میں در بارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ حج و جہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جس کے ملک میں ادائے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر اس تک قرض خواہ اجازت

دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے ۔ پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے و نیت خالص
کرے۔ (الفتح) ۔ حج میں تجارت کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج
میں کمی نہ ہوگی۔ (البحر) ۔ جو حقوق و مظالم اس پر ہوں ان کو معاف کرا دے و ادا کرے فرض
کہ جس طرح ہو سکے ان سے پاک ہو۔ اور جن لوگوں کے ساتھ معاملات ہوں ان سے بھی برأت
و استحلال کرا دے۔ (الفتح) ۔ اور عبادات الٰہی میں جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئیں ان کو
پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کرے گا (البحر) ۔ اور اس حج
میں ریاء و سمعت و فخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محمل کی سواری کو مکروہ رکھا
ہے۔ اور بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے ۔ مال حلال حاصل کرنے میں
کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج قبول نہیں ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال
ہو۔ (الفتح) ۔ مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ ادا کر
دے۔ (القاضی خاں) ۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلادے اور گھبراوے
تو صبر دلاوے اور عاجزی میں مدد کرے ۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی لیوے نہ اقارب سے کہ خوف
قطع رحم سے بچ جاوے ۔ (الفتح) ۔ ینابیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ چھوڑ جاوے اور
پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت
کرے۔ غصہ سے پرہیز کرے اور لوگوں کی برائیاں بہت برداشت کرے اور بے فائدہ و بیہودہ
باتوں کو حرکت کرنے میں سکون و وقار کے ساتھ رہے ۔ (التاتارخانیہ) ۔ جس شخص سے سواری کرایہ
کی یعنی مکاری کو بوجھ دکھلادے جو لادے پھر اس پر زیادہ نہ کرے (الفتح) ۔ جانور کی برداشت
سے زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ مکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے
کم نہ کرے الا بمجبوری و ضرورت ۔ (البحر) ۔ زاد میں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال
طریقہ یہ کہ جملہ رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہوں۔ اور مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو
نکلے باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو ابتدائے روز وماہ میں (الفتح) ۔ یعنی شروع
ماہ میں پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے م۔ وداع کرے دوستوں و برادروں کو اور ان
سے دعاء چاہے اور اس کام کے لیے ان کے پاس جاوے اور ان سے معافی چاہے۔ اس کے
واپس آنے پر وہ لوگ اس کی ملاقات کو آویں ۔ حدیث وداع میں ہے کہ لقمان نے اپنے فرزند
کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت فرماتا ہے
ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ میں تیرے دین و امانت و خاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں
اور تجھ پر سلام کرتا ہوں۔ (رواہ الترمذی) ۔ وداع کرنے والے کہیں فی حفظ اللہ وکنفہ زودک
اللہ التقوی وجنبک الردی وغفر ذنبک ووجہک الی الخیر اینما توجہت ۔ جماعت علماء نے مسافر
کے ساتھ کچھ دور چل کر دعاء سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور اس میں حدیث ابن عباس ہے،
(الفتح) ۔ دو رکعت نفل پڑھ کر گھر سے نکلے جیسے واپسی پر دو رکعت پڑھے ۔ اور بعد نماز کے

کہے۔ اللھم بک انتشرت والیک توجھت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللھم انت ثقتی وانت رجائی اللھم اکفنی ما اھمنی ومالا اھتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناءک ولا الہ غیرک اللھم زودنی التقوی واغفرلی ذنوبی وجھنی الی الخیر اینما توجھت اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاھل والمال۔
جب نکلے تو اس طرح کہ جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللھم وفقنی لما تحب وترضی واحفظنی من الشیطان الرجیم اور ایک بار آیت الکرسی اور چاروں قل پڑھے۔ (الظہیریہ)۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے اور کثرت سات قاریوں۔ اور کہے اللھم انی اعوذبک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجھل او یجھل علی۔ یہ دعائے حدیث ہے اور دوسری دعائے حدیث یہ کہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللھم انی اعوذبک من الضبعۃ فی السفر والکآبۃ فی المنقلب اللھم قبض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور آثار میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت الکرسی اور لایلاف قریش وارد ہے (الفتح)۔ حج سوار ہوکر افضل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (السراجیہ)۔ اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہوکر افضل ہے (التاتارخانیہ عن النوازل)۔ اور ابن الہمام رح نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ا

گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ (القاضیخاں)۔ اسی سے بحر الرائق نے نکالا کہ جس شخص کو گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض نہ ہوگا۔ اور کہا کہ میں نے اس کو صریح نہیں پایا۔ اور در المختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہر اخچر بمنزلہ گدھے کے ہے۔ د۔
جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر سبحان الذی سخر لنا ھذا وماکنا لہ مقرنین وانا الی ربنا لمنقلبون اللھم انا نسالک فی سفرنا ھذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللھم ھون علینا سفرنا ھذا واطو لنا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل والمال اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاھل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی مقام میں اترے تو کہے اللھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ میں نکلنے میں کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات اللہ التامات کلھا من شر ما خلق وذرا وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین۔ اور کہے اللھم اعطنا خیر ھذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ وشر ما فیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی منقلبنا ومثوانا اللھم کما اخرجتنا من منزلنا ھذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین۔ جب رات آوے تو حدیث کی دعا پڑھے۔
یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد۔

سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن بلائہ علینا ربنا صاحبنا وفضل علینا عائذا باللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے جب کسی شہر میں پہونچے تو کہے اللھم انی اسالک من خیرھا وخیر اھلھا وخیر ما فیھا واعوذ بک من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیھا۔ یہ سب خلاصہ الفتح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر پہونچے جہاں سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیئے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اس کا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرے تب مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاوی الکبری میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔ (التاتارخانیہ)۔

واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو ان کا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اس نے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو برا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے (شرح الطحاوی، محظورات الحج)۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ چھ ہیں جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سر و منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ا۔ شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ (کما فی التحفہ وغیرہا النہایہ) متعلق رضائے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اس کو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ (القاضیخاں)۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہوجانے کا خوف نہ ہو تو جانے میں مضائقہ نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جن کا نفقہ اس پر لازم ہے ناگوار جانیں حالانکہ اس کو ان کو ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جن کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ ان کے ضائع ہونے کا خوف ہو۔ (المحیط)۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہرحال مقدم ہے۔ م۔ طفل اگر بے داڑھی ہو تو باپ اس کو منع کر سکتا ہے یہاں تک کہ داڑھی آجاوے۔ فقیہ ابواللیث نے یہی فتوی دیا۔ ملتقط میں ہے کہ والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاوی الکبری میں ہے کہ سفر جب خوفناک ہو مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جائے گا (التاتارخانیہ)۔ مقروض کو حج یا جہاد کو جانا مکروہ ہے جب تک دین ادا نہ کرے مگر آنکہ قرض خواہ اجازت دے دے۔ اور اگر کفیل اس کے حکم سے ہو تو اس کی اجازت بھی ضرور ہے ورنہ نہیں۔ (کمافی قاضیخاں ھ)۔ واضح ہو کہ گھر سے احرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہے لہذا مواقیت جاننا چاہیئے۔ م۔

فصل

یہ فصل مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع میقات۔ دراصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا۔ جہاں سے بغیر احرام گذرنا منع ہے۔ ۳۔ آفاقی کے

واسطے شرعاً لازم ہے کہ بیت اللہ تک پہنچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعظیم واجلال بیت اللہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اس کی بارگاہ کے قریب پہونچا تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی واجب ہے اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہے جس کے ضمن میں اس نے اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم ۔ مف والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزها الانسان الا محرما خمسة ۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہیں پانچ ہیں۔ ف ۔ یعنی منصوص پانچ ہیں اور انھیں کے محاذات پر دوسری جگہیں نکالی جاویں گی۔ لاھل المدینة ذو الحلیفة ۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہے ف ۔ یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پر پہونچے تو اس کو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہے اور مکہ تک دس روز کی راہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنووں کے اندر جنوں سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹے افواہ ہے ع ۔ د ۔ ولاھل العراق ذات عرق اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے ف ۔ یہاں سے مکہ ۴۲ میل ہے اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ وکوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا جیساکہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ والبوداؤد ونسائی وعبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیرؒ نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر والنہایہ میں ہے۔ م ۔ ولاھل الشام جحفة ۔ اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہے۔ ف ۔ یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اس کا دوسرا نام مہیعہ ہے۔ یہاں سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی تین مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہے۔ مع ۔ ولاھل نجد قرن ۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ ف ۔ قرن بسکون راء جس کو قرن المنازل وقرن الثعالب کہتے ہیں۔ جوہریؒ نے صحاح میں غلطی سے اس کو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہے جیساکہ سروجیؒ نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا۔ اور مناسک طبری میں ہے کہ نجد زمین بلند کا نام ہے جو نجد الیمن ونجد الحجاز ونجد التہامہ ونجد الطائف سب کا میقات قرن ہے۔ اور کتاب الامام شیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ مع ۔ ولاھل الیمن یلملم ۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہے۔ ف ۔ جس کو الملم اور ارمرم بھی کہتے ہیں وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے

کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل واہل یمن کے واسطے یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سوائے ان کے ہر اس شخص کے لیے جو ان پر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے اسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چاہے حتیٰ کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ لہذا مصنف رح نے کہا کہ۔ ھکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھذہ المواقیت لعولاء۔
یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم نے اس کو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے جحفہ بطور معجزہ کے حالانکہ اس وقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہرا اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام باندھے۔ مد۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگاکر خوب غور سے ٹھیک کرلے وہی اس کا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے۔م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے (السراج)۔ اور جب اس کی سیدھ دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ (التبیین ف) اور اگر میقات کی سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلے پہلے احرام باندھے۔ (الفتح البحر)۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو وہاں سے احرام باندھے۔ مضمرہ۔
وفائدۃ التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنھا۔ اور میقات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے۔ لانہ یجوز التقدیم علیھا بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں لیکن علمائے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے۔مع۔ ثم الافاقی اذا انتھی الیھا۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اس کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اس نے مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا ہے جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اس کو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے احرام کے بعد نہ جاوے۔م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر علی قصد دخول مکۃ۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ف۔ یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان یحرم۔ تو اس پر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھ لے۔ قصد الحج اوالعمرۃ چاہے اس کا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اس کا یہ قصد نہ ہو۔ ھنا تا

یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ اور شافعی نے کہا کہ احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام کے نہیں جاسکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ لقولہ علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائے گا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اس کے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی اور اسحٰق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائے گا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ بغیر احرام داخل ہونے کے۔ (کمافی صحیح مسلم والنسائی)۔ اور کہا کہ بغیر احرام اس وقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسی روز خود تنبیہ کردی کہ جب سے آسمان وزمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھ سے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اس کی حرمت ویسی ہی ہوگئی جیسے تھی۔ (کمافی الصحیحین وغیرہما) اور مقصود آپ کا یہی تھا کہ آئندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اس کو بھی آپ نے مصرح بیان فرما دیا۔ مگر حیف ہے کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اس میں اپنی بے حیائی سے قتال کیا۔ پھر یہ ممانعت آپ نے مسلمانوں کے ساتھ قتال میں فرمائی ہے اور آپ نے کافروں سے قتال کیا تھا چنانچہ شیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافروں کا غلبہ ہو جاوے تو مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم ھذہ البقعۃ الشریفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعہ شریف کی تعظیم کے واسطے ہے۔ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرھما تو اس میں حج وعمرہ کرنے والا اور ان کے سوائے سب برابر ہیں۔ ف۔ حتیٰ کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے م۔ جب آفاقی اس بقعہ میں بعد احرام کے داخل ہوا تو اس پر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے۔ (محیط السرخسی) یعنی

اگر آفاقی زمین حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اگرچہ اس کا مقصود اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اس پر واجب ہوا کہ میقات سے احرام باندھ کر جاوے تو اس احرام سے نکلنا اس طرح ہوگا کہ مکہ پہونچ کر عمرہ ادا کرے پس حلال ہوگیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔

تنبیہ | عمرہ تمام عمر میں ایک مرتبہ سنت موکدہ ہے یہی مذہب ہے اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا و مروہ کے سعی اور سر منڈانا یا کترانا ہے۔ پس حلال ہو گیا۔ اور یہ تمام سال میں جب چاہے ادا کرے سوائے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق کی کہ ان متوالی ایام میں مکروہ تحریمی ہے لہذا اگر آفاقی ان ایام میں داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام میں رہے پھر چودھویں تاریخ کو عمرہ کرکے حلال ہوجاوے۔م۔ ومن کان داخل المیقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو۔ ف۔ خواہ وہاں کا رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہاں موجود ہو له ان یدخل مکة بغیر احرام لحاجته۔ تو اس کو جائز ہے کہ مکہ میں یعنی حرم میں بغیر احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے۔ ف۔ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اس پر اعتقاداً دل سے قطعاً واجب ہے مگر بدن سے اس کا اظہار بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لانه یکثر دخوله مکة۔ کیونکہ مکہ میں اس کا داخل ہونا بکثرت واقع ہوگا۔ ف۔ جب کہ حاجات انسانی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں وفی ایجاب الاحرام فی کل مرة حرج بین۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب نکالنے میں کھلا ہوا حرج ہے۔ ف۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں صریح دور کر دیا ہے تو یہ نکلا کہ اس پر ہر بار کے لیے احرام واجب نہیں ہے۔ فصار کاهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر احرام لحاجتهم۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہوگیا کہ اہل مکہ کو مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے مباح ہے۔ ف۔ پھر یہ وہم نہ ہو کہ جیسے اس کو حاجت کے قصد سے بغیر احرام داخل مکہ ہونا مباح ہے تو ادائے حج و عمرہ میں بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حاجات تو بکثرت پیش آیا کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسك۔ برخلاف اس کے جب کہ میقات کے اندر والے نے ادائے نسک یعنی حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لانه یتحقق احیانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہے۔ ف۔ تو اس کے لیے احرام باندھ لے۔ فلا حرج۔ تو کچھ حرج نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ تو معلوم ہو چکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہیں کہ ان سے بغیر احرام آگے بڑھنا نہیں جائز ہے۔ رہا احرام تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہیں۔ فان قدم الاحرام علی هذه المواقیت جاز۔ پس اگر اس نے احرام باندھنا ان مواقیت پر مقدم کر لیا تو جائز ہے۔ ف۔ مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھ کر نکلا تو جائز ہے۔ لقوله تعالیٰ واتموا الحج والعمرة لله۔ بدلیل آنکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واتموا الحج والعمرة لله ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے حج و عمرہ کو پورا کرو۔ واتمامهما ان یحرم بهما من دویرة اهله اور حج و عمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے باندھ کر نکلے۔ ف۔ اگر کوئی پوچھے کہ یہ تفسیر امام کی کہاں سے پائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قاله علی وابن مسعود۔ ایسا ہی حضر

علی وابن مسعود نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہے۔ ف۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم و بیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ مفع۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو وکیع وابن ابی شیبہ وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم ونحاس نے بھی روایت کیا ہے۔ (السیوطی فی الدر المنثور)۔ اور اس کے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (العالم) واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت ہیں از انجملہ اعلیٰ اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فاحفظ۔ م۔

واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور ایام حج میں ان مواقیت سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے تو فرمایا والافضل التقدیم علیہا۔ اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ ف۔ اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ (کما فی منہاج النووی)۔ اور مالک واحمد واسحٰق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی وابن عبدالبر نے ایک جماعت فقہائے صحابہ وتابعین سے قبل میقات کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمٰعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ وتابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اگلے و پچھلے گناہ بخشے واس کے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اس کے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔ (رواہ ابوداؤد واحمد وابن ماجۃ والدارقطنی)۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لان اتمام الحج مفسر بہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ تفسیر کیا گیا۔ ف۔ اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوع ہے۔ والمشقۃ فیہ اکثر۔ اور اس میں مشقت بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور عبادات میں افضل وہ کہ احمز ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ والتعظیم فیہ اوفر۔ اور اس میں تعظیم بہت وافر ہے ف۔ اور حج تو عین تعظیم وزیارت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسہ ان لا یقع فی محظور۔ اور ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کر کسی ممنوع بات میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں ان سے صبر کیے رہے۔ جوہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو میقات تک تاخیر کرنا افضل ہے ھ شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ حق یہ کہ افضل ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے "تاخیر کیوں ممنوع کام مرتکب ہونا حرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب ہونا خلاف فقہ ہے لہٰذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ ہر مستحب وافضل جس میں خوف حرمت کا ہو اس کا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام نے محمول کیا کہ ابوحنیفہ رح سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اس پر اجماع ہے۔ م۔ ومن کان داخل المیقات فوقتہ الحل اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اس کے واسطے میقات حل ہے۔ معناہ الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ خاص خانہ کعبہ

کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق و سات میل جانب طائف و دس میل جانب جدہ اور نو میل جانب جعرانہ اور سات میل جانب یمن تک سب سرزمین حرم ہے حتیٰ کہ اس کے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت تک تمام روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا و شکار کرنا مارنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام باندھے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اس کے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں اگر احرام باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اس کے وطن تک جو زمین حل ہے اس میں کسی جگہ پر احرام باندھ لے اور یہ مقصود نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لانہ یجوز احرامہ من دویرۃ اھلہ۔ کیونکہ داخل میقات والے کو تو اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے احرام باندھنا جائز ہے۔ ف تو وہی اس کے واسطے حل ہے پھر یہ حل تا حد حرم ہے۔ وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد۔ اور میقات کے اندر سے حرم مکہ تک ایک ہی جگہ ہے۔ ف تو وہ سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے سوائے۔ اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ مکی ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھ کر حد میں داخل ہوا تو جائز ہے۔ (کمافی المحیط ھ)۔ ومن کان بمکۃ۔ اور رہا وہ کہ جو مکہ میں موجود ہو۔ ف خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے حلال ہو گیا اور وہ مکہ میں موجود ہے۔ فوقتہ فی الحج الحرم۔ تو اس کے احرام کی میقات در صورت حج کے حرم ہے۔ ف یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھے۔ وفی العمرۃ الحل اور در صورت عمرہ کے حل ہے۔ ف یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ قصہ بخاری و مسلم کا اشارہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ ف حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے چنانچہ انہوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں یعنی من جوف مکۃ۔ مکہ کے اندر سے۔ ف اور ان کو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ میں ہو اس کو مکہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کر حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر ان کو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دیں پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنینؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں لے چلے اور میں نے فقط حج پایا، تو آپ نے ام المومنینؓ کی آرزو پوری فرمائی۔ وامر اخاھا عائشہؓ ان یعمرھا من التنعیم۔ اور عائشہؓ کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے۔ ف یعنی عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لے جا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے۔ وھو فی الحل اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جا کر احرام

باندھیں پھر داخل ہوکر عمرہ طواف وسعی کریں۔ اور امام مصنف نے اس کا نکتہ بیان فرمایا کہ لان الاداء الحج فی عرفۃ وھی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر۔ یہ اس وجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من حل ليتحقق نوع سفر۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے (کیونکہ وہ صرف طواف وسعی ہے) تو اس کا احرام باندھنا حل جاکر رہا اسی وجہ سے۔ ف یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جہاں کہیں حل میں جاکر باندھے جائز ہے۔ الا ان التنعیم افضل لورود الاثر بہ۔ مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر وارد ہے۔ ف یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

باب الاحرام

(یہ باب احرام کے بیان میں ہے)

احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جس کو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کر کے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم وزکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور نماز وحج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر بتعلیم جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بمشابہ مردہ ہے گویا اللہ تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا۔ مع۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کر لے اور یہ التزام شرعاً شرط ہے لیکن اس کا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا فعل کرے چنانچہ بیان آوے گا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے مگر اس طرح کہ اعمال نسک جس کا احرام ہے ادا کر دے اگرچہ اس کو فاسد کر دے حتیٰ کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں تضاد کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہو گا حتی کہ امسال وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہو گا حتیٰ کہ امسال وقوف وطواف وغیرہ افعال حج ادا کر دے۔ مگر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک فوت یعنی احرام باندھ کر روانہ ہوا اور نہیں پہنچا حتی کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا رد کا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ جس کا احرام باندھا اس کو پورا کرنا مطلقاً ظاہر

صورت میں لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اس پر واجب ہو یا اس کے گمان میں اس پر واجب ہو جب شروع کیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اس پر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان میں ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اس کو اختیار ہے چاہے توڑ دے پھر قضاء بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سوائے اس کے کہ قربانی مع افعال نسک ادا کرے تو جب توڑے گا اس پر قضاء ہر صورت میں لازم پڑے گی بخلاف احرام نماز کے۔ مف۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ ف۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسوں احرام باندھے گا تو قبل اس کے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ اغتسل او توضا۔ غسل کرے یا وضوء کرے۔ والغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لماروی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ ف۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اس کی اسناد میں عبدالرحمٰن بن ابی الزیاد اور عبداللہ بن یعقوب میں اختلاف ہے اور کوئی مجہول نہیں۔ لہٰذا ترمذی نے اس کو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباسؓ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے۔ قال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری و مسلم ورواہ ابن ابی شیبہ والبزارؒ۔

اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کرے کیونکہ اس میں آئندہ کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابوحنیفہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات میں گھومے پھر صبح کو احرام باندھا۔ مف۔ لیکن جب جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتنظیف۔ مگر بات یہ کہ یہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ ف۔ پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بحر الرائق میں کہا کہ بدن کو خطمی و اشنان وغیرہ سے دھووے اور اس پر سے میل کچیل دور کرے۔ ھ۔ حتی تومر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا۔ حتی کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیا جائے گا اگرچہ یہ اس کے فرض سے واقع نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اس کا نہانا اس کو پاک نہیں کرتا۔ ہاں ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں اول گذرا۔ م بعف۔ اسی واسطے اگر پانی نہ میسر نہ ہو تو تیمم کرنا اس کے قائم مقام نہیں ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاوے گی۔ (الزیلعی)۔ فیقوم الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہو گا جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ کہ وہاں نظافت کے حق میں اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے نہانا افضل ہے۔ اس واسطے کہ نہانے میں دھو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ ستھرائی کی نظر میں ہے۔ رہا یہ کہ احرام

کو شروع کرنا حالت طہارت میں جب کہ ممکن ہو افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کر کے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین کافی میں تیمم کافی ہے۔ (کما فی الکافی م) احرام میں تنظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے وبغل کے بال اکھاڑے اور موئے زیر ناف مونڈے مونچھیں کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالوں میں کنگھی کرے اور پراگندگی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ولبس ثوبین جدیدین او غسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے جو نئے ہوں یا دھوئے ہوئے ہوں۔ ازارا ورداء ازار اور رداء۔ ف پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے۔ مع۔ لانہ علیہ السلام ائتزر وارتدی عنه احرامه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور رداء اوڑھی۔ ف جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے۔ مطع۔ سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتارے (قاضیخاں)۔ اور ازار ناف سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر پیٹھ و دونوں کندھوں وسینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے کھونس لیے تو جائز ہے اور اگر چادر کو کسی سوئی یا کانٹے سے چونک لیا یا لپٹے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اس نے برا کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع البحر۔ اور رداء کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور دایاں مونڈھا کھلا رہے۔ (خزانۃ المفتین ہ)۔ پس معلوم ہوا کہ ازار اور رداء سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور اس کو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے۔ تو جواز ظاہر۔ ولانہ ممنوع عن لبس المخیط۔ اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے۔ ولا بد من ستر العورۃ ودفع الحر والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی وسردی دور کرنا ضرور ہے۔ ف تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے۔ وذلک فیما عیناہ۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف یعنی ازار و رداء میں۔ والجدید افضل۔ اور نیا ہونا افضل ہے۔ ف کچھ اس وجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہے بلکہ لانہ اقرب الی الطہارۃ اس واسطے کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب تر ہے۔ قال ومس طیبا ان کان لہ۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اس کے پاس میسر ہو۔ ف یعنی اس کے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے (قاضیخاں)۔ اور اس میں مرد وعورت برابر ہیں اور یوں ہی عود اور عنبر واقسام خوشبو کی دھونی لیوے۔ ع۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں رہے گا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جس کا عین جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے (القاضیخان)۔ اور یہی صحیح ہے (المحیط)۔ اور یہ جسم میں ہے اور رہا کپڑے میں جس کا جرم باقی رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ (البحر)۔ وعن محمد انہ یکرہ اذا تطیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے

روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی رہے گا۔ ف
جیسے گاڑھا عطر غالیہ ومثلثہ وغیرہ۔ وھو قول مالک والشافعی۔ اور یہی امام مالک وشافعی کا
قول ہے۔ لانہ منتفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل
کرنے والا ہے۔ ف حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ اور حدیث یعلی بن امیہ
رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں لتھڑا ہوا اور اس پر
جُبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے حق میں جس نے احرام
باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد ازانکہ خوشبو میں لتھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ
خوشبو کہ تیرے ساتھ لگی ہے اس کو تین مرتبہ دھودے اور رہا جبہ تو اس کو اتار دے پھر اپنے
عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ
خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور غیروں
کو منع کیا۔ ووجہ المشھور حدیث عائشۃ رض قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم لاحرامہ قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رض میں ہے کہ میں حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتے وقت احرام کے قبل اس کے احرام باندھیں۔ فــ (رواہ البخاری
ومسلم)۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ غالیہ وکافور جو بعد کو باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو
جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رض میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک
عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی
ایک روایت میں ہے گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے
ہیں۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے اس سے خوشبو لگاتے
پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتی تھی۔ (الفتح)
واضح ہو کہ غالیہ ومثلثہ کا عطر گاڑھا سپید ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اس کی چمک عین جرم
کے بعد کو جب تک رہے نظر آوے گی۔ اگر اس میں زعفران ڈال دی جاوے تو زردی آجاتی ہے
اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔م۔ رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رض کا جس میں مرد معتمر
کو منع فرمایا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم
کی ایک روایت میں مصرح ہے کہ وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے داڑھی وسر سے زرد ہو
رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رض میں زعفران کے استعمال سے مرد کو ممانعت ہے اور
امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال۔ بلکہ
خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے۔ رہا یہ کہ جو ابوداؤد
میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے
یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی علاوہ بریں اس میں ایک علت

یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران کے خضاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہے اس واسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو سنہ آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع میں ہے اور ابن عباس وابن الزبیر سے سر و داڑھی میں غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ منذریؒ نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور حازمیؒ نے ناسخ منسوخ میں کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہؓ سے احرام میں خوشبو پائی تو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور حضرت عمرؓ کو حدیث عائشہؓ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہے۔ بمفع۔ ولان الممنوع عنه التطیب بعد الاحرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے۔ ف۔ اور جو پہلے سے لگی ہو اس سے انتفاع پانا ممنوع نہیں ہے۔ والباقی کالتابع له لاتصاله به۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہے بوجہ اس کے جسم سے متصل ہونے کے۔ ف۔ گویا خوشبودار میل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لانه مباتن عنه۔ برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مباتن ہے ف لہذا اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اتارا و دھویا جاوے۔

فروع محرم کو ریحان و گلاب و خوشبودار پھل سونگھنا مکروہ ہے (الذخیرہ۔ ع)۔ قال وصلی رکعتین۔ قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابرؓ ان النبی صلعم صلی بذی الحلیفة رکعتین عند احرامه۔ کیونکہ جابرؓ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ ف۔ صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے ابو داؤد نے ابن عباسؓ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج کو نکلے پس جب مسجد ذو الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیٹھک میں حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ (ورواہ الحاکم وصححہ)۔ پھر ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہے۔ بمف۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ (المحیط)۔ قال وقال اللّٰھم انی ارید الحج فیسرہ لی وتقبله منی قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الٰہی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کر دے اور مجھ سے قبول کر لے۔ ف۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان اداءہ فی ازمنة متفرقة واماکن متباینة فلا یعری عن المشقة عادة فیسال التیسیر۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہوں میں ہوتا ہے تو از راہ عادات کے دشواری سے خالی نہیں تو اللہ تعالیٰ سے اس کے

بآسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ م وفی الصلوة لم یذکر مثل ھذا الدعاء۔ اور نماز فریضہ میں ایسی دعاء کرنا مذکور نہیں۔ لان مدتھا یسیرة واداءھا عادة تیسر۔ کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور اس کا ادا ہونا ازراہ عادت کے خود آسان ہے۔ ف۔ اور زیلعی نے نماز میں بھی ایسی دعاء کو قائم کیا۔ شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ وانھا لکبیرة الا علی الخاشعین الآیۃ۔ یعنی نماز بہت بڑی ہے مگر اُن لوگوں پر جو خشوع والے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ ادائے افعال کی نظر سے تو صرف حج میں ہے نہ نماز و روزہ میں۔ اور ادائے حق کی نظر سے نماز میں خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے افعال جب کہ خشوع وخضوع سے خالی ہوں تو صرف سقوط فرضیت ہے اور مع حضور نیت وتعقل کے نماز کامل ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ بندہ کے واسطے اس کی نماز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے تعقل کیا یعنی مثلاً سورۂ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھ کر حمد کا قصد ہو اور آیات دعاء پر مثلاً صراط المستقیم درخواست کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے۔ فافہم۔ م۔ قال ثم یلبی عقیب صلوٰة۔ قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا۔ ف۔ یعنی بغیر اس کے کہ درمیان میں کوئی دوسرا کام کرے۔ لماروی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ وان لبی بعد ما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہا بعد ازانکہ اس کا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ یعنی اگر نماز کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اس نے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل کہنا افضل ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تحیہ پڑھی اور رات گزاری اور تمام اطراف ونواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھ کر اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کہا پس جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہؓ نے سُنا انہوں نے جانا حالانکہ تمام میدان بہت دور دور تک آدمیوں سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگوں نے اس وقت سن کر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ قصواء چل کر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اس وقت سبھوں نے تلبیہ سن کر کہا۔ چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع کیا لہٰذا ہر ایک صحابی نے جس طرح سُنا تھا روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر سمجھ دار کو موافقت دینا آسان ہو جائے گا۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلف مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں متعدد طرق سے عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے اور بخاری نے انسؓ سے روایت کی کہ حضرت صلعم نے مدینہ میں چار رکعت

پڑھیں اور ذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر رات گذری حتی کہ صبح ہوگئی پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور راحلہ آپ کو لے کر ٹھیک کھڑا ہوا آپ نے تلبیہ کہا۔ یہی ظاہر حدیث جابرؓ میں بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیداء پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا۔ (رواہ مسلم)۔ مترجم کہتا ہے کہ بیداء پر مستوی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہاں سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہوگیا تو موافق حدیث ابن عمرؓ ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر جب بلندی میدان پر آئے پھر ترمذی ونسائی نے عبدالسلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ خصیف کی روایت جب ثقات کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ متروک ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہاں توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابوداؤد نے محمد بن اسحٰق عن خصیف عن جنید بن جبیر عن ابن عباسؓ روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگوں نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذوالحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا۔ پس جب ہی دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے سُنا پس اس کو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو لے کر سیدھا کھڑا ہوگیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے پایا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہ گروہ کر کے آتے تھے پس اس وقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہوگیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیداء پر چڑھے تو وہاں تلبیہ کہا۔ اس کو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اُسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اس وقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہوگیا اور اس وقت بھی کہ جب آپ بلندی بیداء پر چڑھے ہیں۔ (وقد رواہ الحاکم)۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحٰق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور اس سے روایات مختلفہ میں توفیق ہوگئی اور اشکال دور ہوگیا۔ (کذا فی الفتح)۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول مالک واحمد وقدیم قول شافعی ہے۔ ع۔ پھر مخفی نہیں کہ ہر بلندی وپستی پر تکبیر وتلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیداء کی بلندی پر چڑھنے میں اہلال کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سنت لازم ہے۔ فافہم۔ م

وان کان مفردا بالحج ینوی بتلبیۃ الحج۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قِران چاہے تو لبیک بحج وعمرہ دونوں کو ملا دے۔ بالجملہ نیت دلی ضرور ہے۔ لانہ عبادۃ والاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے

اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے نیت دلی کے ساتھ زبان سے بھی احرام
حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ
خوبی جب ہی ہے کہ اس کا عزم دلی مجتمع نہ ہو اور اگر عزم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب
نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک
عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے زبان
سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ (الفتح)۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت
دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔

والتلبية ان يقول اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك
ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قوله ان الحمد بكسر
الالف۔ ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا بفتحها۔ اور فتحہ اول کے ساتھ
نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگرچہ جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ف۔ ليكون ابتداء لا بناء
اذا لفتحة صفة الاولى۔ تاکہ یہاں سے ابتدائے تعریف ہو نہ اوپر کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ تو
کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت
صلعم سے یہ جزم نہیں پہنچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ محیط میں زعم کیا۔ مع۔ وهو
اجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه على ما هو المعروف فى القصة۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت
خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیسا کہ قصہ
میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جیسے اردو
زبان میں کسی بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک
پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالے کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان
نوح علیہ السلام کے مع اسماعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عزوجل سے ارشاد ہوا کہ اے
ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اس کے حج وطواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تاقیامت
پیدا ہونے والوں کو سُنا دیں گے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے
قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید
کے سورۃ الحج کی تفسیر میں مبسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔

ولا ينبغي ان يخل بشئ من هذه الكلمات لانه هو المنقول باتفاق الرواة۔ اور نہیں چاہیے
کہ ان کلمات میں سے کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاق سے منقول ہیں۔ ف۔ لیکن
بخاری کی حدیث عائشہ رضؓ میں اور نسائی کی حدیث ابن مسعودؓ میں والملك لا شريك لك۔ مذکور
نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ينقص عنه۔ تو اس سے کم نہ کیا جاوے۔
ف۔ رہا یہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فيها جاز۔ اور اگر ان کلمات میں
زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافا للشافعي فى رواية الربيع عنه۔ ان میں شافعی نے اختلاف

کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ھو اعتبرہ بالاذان والتشہد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعیؒ نے بنابر اس روایت کے تلبیہ کو اذان وتشہد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ جیسے اذان وتشہد۔ پس جس طرح اذان وتشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اس میں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں غیر ازینکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ زائدے اس کا ثواب معلق ہے۔ ولنا ان جلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ف جو فقہاء وسنت کے متبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ھریرۃ زادوا علی الماثور۔ جیسے ابن مسعود وابن عمر اور ابوہریرہؓ انھوں نے ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف پس اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعودؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ (رواہ اسحٰق)۔ مزدلفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ (رواہ سعید بن منصور)۔ ابن عمرؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء الیک والعمل (صحاح الستہ) اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (رواہ مسلم)۔ ابوہریرہؓ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الہ الخلق لبیک۔ (رواہ النسائی والحاکم وصححہ)۔ اور حسن بن علیؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ (رواہ ابن سعد) اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم وزیادہ کیا مگر آپ نے ان پر رد نہیں کیا۔ غیر ازینکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً اس کو روکتے ہیں۔ اور ابوداؤد کی روایت جابرؓ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اس کے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مفع۔

ولان المقصود الثناء واظہار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے تلبیہ کا مقصود تو ثناء الٰہی واپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال واذا لبی فقد احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اس نے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کرلی۔ ف پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہوگیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہوجاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تتادی الا بالنیۃ۔ کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف تو یہاں مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرھا لتقدم الاشارۃ الیہا فی قولہ اللّٰھم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اس کے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ مالم یات بالتلبیہ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہ ہوجائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف یعنی حج کے خصائص

اعمال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوق ہدی ہے۔ (الایضاح۔ع) خلافا للشافعی برخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائے گا۔ خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور ابو عوانہؒ نے شافعی سے مثل ہمارے مذہب کے روایت کیا اور یہی علمائے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر و زبیر و شیخ ابوہریر رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے۔ع۔ لانہ عقد علی الاداء. دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے ادا پر۔ ف۔ یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جس میں ارکان مختلف ہیں اور وہ حج ہے۔م۔ فلابد من ذکر کما فی تحریمۃ الصلوٰۃ۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریمہ میں ہے۔ ف۔ کہ تکبیر تحریمہ مع نیت کے ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضرور ہے۔ ویصیر شارعا بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائے گا جس سے تعظیم مقصود ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریمہ نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت او عربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ھذا ھو المشھور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔

نوع اول۔ قول اور وہ لبیک الخ اور وہ ایک مرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا آخر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اس کے ترک سے اساءت لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اس کے اللہ تعالیٰ کا تعظیمی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائے گا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔ (القاضی خاں)۔ پس حج میں صاحبینؒ نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بینہ وبین الصلوٰۃ علی اصلھما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوٰۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتی یقام غیر الذکر مقام الذکر۔ حتی کہ حج میں تو جو امر ذکر نہیں ہے وہ مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتقلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔ یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے

بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کے پٹہ ڈال کر اس کے ساتھ متوجہ ہو

بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائے گا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزائے صید ہو یا اس کے مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ

متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہاں تک خود چل کر ہدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائے گا لیکن جو ہدی کہ حج قران یا حج تمتع کے ہو تو اس میں متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا غروہ مزادہ یا درخت کی بیل باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ (المحیط السرخسی) اور اگر اونٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا بکری کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان پھاڑ دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ (المضمرات)۔ بالجملہ اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔ پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ و غیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان کے۔ ف فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولیٰ بجائے قول تلبیہ کے ہو گا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے احرام میں داخل نہ ہو گا جب تک یہ نہ ہو کہ تلبیہ یا اس کے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اس کے قائم مقام فعل تقلید بدنہ یا ہدی چلانے کا لادے۔ (المضمرات)

فروع جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل روایت ابوداؤد و دارقطنی از قاسم بن محمدؒ۔ مف۔ ظاہر الروایۃ میں جہاں تک ہو سکے نمازوں کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے اور طحاوی نے ادائے فرض کو خاص کیا ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا سحر کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ میں اکثار کرے۔ (المحیط)۔

بیان ممنوعات احرام

قال ویتقی ما نہی اللہ تعالیٰ عنہ من الرفث والفسوق والجدال کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالیٰ کا قول کہ فلا رفث الخ۔ ف یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے نہ ہونے سے یہ مراد کہ مت کرو۔ فہذا نہی بصیغۃ النفی۔ پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے۔ ف کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفث و فسوق و جدال بعضے جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض کہ تم کو کرنا زیبا نہیں یعنی مت کرو۔ پھر رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا والرفث الجماع۔ اور رفث یا تو جماع ہے۔ ف یہ تفسیر ابن عباسؓ و ابن عمرؓ ہے۔ چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم۔ یعنی صیام کی رات میں تم کو عورتوں کی جانب رفث حلال کیا گیا یعنی جماع۔ او الکلام۔ یا رفث سے مراد فحش کلام ہے۔ ف یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ او ذکر الجماع بحضرۃ النساء۔ یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ

ف۔ پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے رہا اپنی جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السرخسی تقویت قول اول ہے کہ اسی پر اقتصار کیا۔م۔ والفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ ف۔ یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ تو ہر حال میں منع ہیں۔ وھو فی حال الاحرام اشد حرمۃ۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں۔ ف۔ لہذا خاصۃً ذکر فرمایا والجدال ان یجادل رفیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے۔ ف۔ بلکہ مردہ کی طرح ناگوار کو ہضم کرے۔ وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ ف۔ کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کہتا ہوں کہ امام مصنفؒ نے اس قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لامحالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہوگیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا وقال تعالیٰ انما النسیئ زیادۃ فی الکفر الآیہ۔ پس قول اول قوی ہے۔م۔ ولا یقتل صیدا۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ ف۔ یعنی اس کی جان نہ مارے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو۔ لقولہ تعالیٰ ولا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔

ف۔ واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جماع و اس کی جانب خواہش دلانے والی چیزیں۔ دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے و اکھاڑنے و نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح اس کا دستور ہو سوائے لکعب کے۔ چہارم خوشبو لگانا۔ پنجم ناخن کترنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار مارنا بمعہ۔ خشکی کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار نہ کرے۔م۔ ولا یشیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ ف۔ تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اس کو شکار کرے۔ ولا یدل علیہ۔ اور شکار پر دلالت نہ کرے۔ ف۔ مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم بیچانہ پھرے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچ کر شکار کو دیکھ لے گا۔م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدلیل حدیث ابوقتادہؓ ف۔ جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گورخر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام میں تھے مددگاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے ان میں سے بعض کا کوڑہ اچک لیا اور گھوڑا تیز کیا۔ انہ اصاب حمار وحش۔ ابوقتادہ نے گورخر شکار کر لیا۔ وھو حلال واصحابہ محرمون۔ درحالیکہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اس کے ساتھی احرام میں تھے۔ ف۔ پس اس کا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا پس حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام لا صحابہ هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوقتادہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابوقتادہ کو اشارہ کیا۔ بھلا تم نے اس کو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اس کی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذاً فکلوا۔ تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ۔ ف۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ ازالة الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین۔ اور اس قیاس سے کہ اس میں صید سے اس کا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظروں سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ ف۔ پس جس نے جس طرح اس کا امن توڑا اس نے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامة۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پائجامہ اور نہ عمامہ۔ ف۔ اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ممنوع ہے کہ جس طرح پہننے کی عادت ہو اس طرح پہنے حتی کہ اگر اس طرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور طیلسان میں گھنڈی تکمہ یا کانٹا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ (القاضیخاں) ولا خفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ ف۔ یعنی چمڑے وغیرہ کے۔ م۔ یوں ہی جوربین نہ پہنے۔ (البحر)۔ الا ان لا یجد نعلین فیقطعھما اسفل من الکعبین لیکن اگر وہ جوتیاں نہ پاوے تو چرمی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور کعب سے مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔

لما روی ان النبی علیہ السلام نھی ان یلبس المحرم ھذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعھما اسفل من الکعبین۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ اور نہ موزے مگر آنکہ جوتیاں نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جس کو زعفران یا ورس نے چھوا ہو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ھھنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ھشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اس میں کعب یہاں وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ ف۔ جہاں انگلیوں کی ہڈیاں مجتمع ہوتی ہیں۔ اور وضو میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے مکعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیاں میسر نہ ہوں تو جائز ہے۔ مف۔ ولا یغطی وجھہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے۔ وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیة الوجہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک ومشہور قول احمد ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ

الاسلام احرام الرجل فی راسہ واحرام المرأۃ فی وجہہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا
احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ ف۔ دارقطنی وبیہقی
نے اس کو قول ابن عمرؓ روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمانؓ کا چہرہ ڈھکنا حالت
احرام میں روایت کیا۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں
ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ تجمیع وجوہ
سے یہی معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔
ولنا قولہ علیہ السلام لا تخمروا وجہہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا۔ اور ہمارے واسطے حجت
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اس کا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اس کا سر کیونکہ یہ قیامت کے
روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا۔ قال فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے محرم کے حق میں فرمائی تھی
جو مر گیا تھا۔ ف۔ یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ عن ابن عباسؓ۔
اور شافعیؒ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اس کا چہرہ ڈھکو
اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر یہ
حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی
نے باسناد جید ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود
سے مشابہ مت کرو۔ ع۔ پس جب ناقہ کے گرنے والے کے حق میں جانا کہ محرم تلبیہ کہتا ہوا اٹھے
گا اس جہت سے اس کا سر و چہرہ ڈھکنے کو منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہیے
رہا حضرت عثمانؓ سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھا جس کو راوی نے چہرہ
ڈھکنا روایت کیا۔ اور قاضیخاں میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور منہ ٹھوڑی
وگال نہ ڈھانکے۔ مف۔ ولان المرأۃ لا تغطی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق
الاولی۔ اور اس قیاس سے کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گی باوجودیکہ کھولنے میں فتنہ ہے تو
مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گا۔ ف۔ کہ اس میں کوئی فتنہ بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ یہ
قیاس بمقابلہ نص نکمے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس
معنی پر لے جاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تمہاری حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر
معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول ابن عمرؓ کا شافعیؒ نے روایت کی اس کا کیا فائدہ ہے
جواب۔ وفائدۃ ما رواہ الفرق فی تغطیۃ الراس۔ اور فائدہ روایت شافعیؒ کا سر ڈھکنے میں فرق
ظاہر کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی عورت کا احرام اس کے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں ہے اور
مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہیں ڈھکے گا۔ م مف۔ قال ولا یمس طیبا۔ فرمایا کہ
حالت احرام میں خوشبو نہ چھوئے۔ ف۔ طیب وہ کہ جس میں پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقولہ علیہ السلام
الحاج الشعث التفل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بکھرے بغیر خوشبو کے
بال والا ہے۔ ف۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمرؓ اور اس کو بزارؒ نے حضرت عمرؓ سے

روایت کیا۔ مفع۔ شعث جس کے بال میلے و پراگندہ ہوں اور تفل بسکون فاء دراصل ناگوار بُو ہونا اس سے صفت مشبہ تفل بکسر فاء ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ ع۔ وکذا لا یدھن اور یوں ہی تیل کا استعمال نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ لما روینا۔ اسی حدیث سے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کیونکہ شعث تو پراگندگی بغیر استعمال روغن و پرداخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یحلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور سر نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ ف۔ اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہوں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الآیۃ۔ یعنی اس آیت سے جس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو۔ ف۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ جس طرح سر کے بالوں کو اس کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اس کے ساتھ لاحق ہیں۔ لہٰذا فرمایا۔ ولا یقص من لحیتہ۔ اور اپنی داڑھی سے نہ کترا وے۔ لانہ فی معنی الحلق۔ اس لیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی میں ہے۔ ولانہ فیہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث۔ اور اس لیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ تفث میل کچیل۔ اور عینی نے لکھا یعنی تفث دور کرنے کو عمل میں لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورش اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ ف۔ ورس ایک قسم کی گھاس زرد خوشبودار جو یمن سے آتی ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا ورس۔ کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جس کو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے۔ ف۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور دلالت ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینفض۔ مگر آنکہ وہ کپڑا ڈھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ ف۔ یعنی اگر زعفران و ورس وغیرہ سے رنگا ہو دھوڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہیں حتی کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابوداؤد میں مصرح منصوص ہے۔ عدت والی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں جائز ہے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بناء پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔

وقال الشافعی لا باس یلبس المعصفر لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعیؒ نے کہا محرمہ کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جس میں خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگ کے عطار میں بکتا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتی کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ (کمارواہ مسلم۔ ع)۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے۔ نغ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمرؓ اغتسل وھو محرم۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالک فی الموطا فی طویل۔ نغ۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔

فروع جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اس نے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبیرہ و پٹی باندھے ڈاڑھ نکلوا دے۔ ختنہ کرا دے، انگوٹھی پہنے، سر میں پٹی باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا جائز ہے اور بغیر علت مکروہ ہے لیکن کچھ لازم نہ ہوگا۔ مف۔ فصد و پچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالبیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوالمحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل بڑا ہودہ ہے۔ ع۔ وقال مالك کرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلك۔ اور مالکؒ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے بڑے خیمہ اور اس کے مانند سے ف۔ جیسے محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمانؓ کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہؒ بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حالت جمار میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلمؒ۔ ولانہ لایمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اس وجہ سے کہ خیمہ بزرگ وغیرہ اس کے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابرؓ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے چھوٹی خرگاہ کملی کی نصب ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطیۃ ان کان لا یصیب راسہ ولا وجھہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہاں تک کہ پردوں نے اس کو ڈھک لیا پس اگر پردہ اس کے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بخلاف اس کے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ د

ولا باس بان یشد فی وسطہ الھمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ ف۔ اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچ ہو۔ (قاضیخان)۔ وقال مالك یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔ یعنی اپنا نفقہ نہ ہو۔ لانہ لاضرورۃ۔ کیونکہ اس کے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے ف۔ اور جب اپنا خرچ ہو تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی

باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی میں نہیں ہے۔ **ف** تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اس کے حق میں دونوں حالتیں برابر ہوگئیں۔ **ف** خواہ اپنا خرچ ہو یا غیر کا۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے وعلیٰ ہذا سوائے سر کے دوسری جگہ پٹی باندھنا بوجہ فعل عبث کے مکروہ ہے۔ مف۔ ولا یغسل راسہ ولا لحیتہ بالخطمی اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے۔ لانہ نوع طیب ولانہ یقتل ھوام الراس۔ اس لیے کہ یہ ایک طرح کی خوشبو چیز ہے اور اس لیے کہ خطمی سر کے جوں مار ڈالتی ہے۔ **ف** اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہو کر امام ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے۔ مف۔ صابون واشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جوہرہ میں بیری کی پتی سے بھی اجازت لکھی ہے۔ د۔ محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہے لیکن جوں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو آہستہ کھجلاوے۔ ت د۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازوں کے پیچھے۔ **ف** خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ (البدائع)۔ اداء ہوں یا قضاء ہوں۔ (المحیط السرخسی)۔ اور ظاہر الروایۃ میں بھی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اداء کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء کے بعد نہیں۔ مف۔ پس اکثار بعد نمازوں کے۔ وکلما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ **ف** اگرچہ سواری پر چڑھے۔ اوھبط وادیا۔ یا کسی نچائی میں اترے۔ **ف** اگرچہ جانور پر سے اترے۔ اولقی رکبانا۔ یا سواروں سے ملاقی ہو۔ وبالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ **ف** ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثار کرے لان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یلبون فی ھذہ الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ ان حالتوں میں تلبیہ کہتے تھے۔ **ف** مترجم کہتا ہے گویا سر اونچائی و نچائی سے اونچے و نیچے کو ملاتے اور اللہ تعالیٰ عزوجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرتے اور دل میں لاتے اور ہر بلندی و پستی میں اسی کی حضوری میں حاضر ہوتے تھے۔ م۔

والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ فیوتی بھا عند الانتقال من حال الی حال اور احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جاوے۔ **ف** جیسے نماز میں قرأت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تکبیر ہے۔ گویا قلب کو غفلت سے تنبیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویۃ عن الاعمش عن خیثمۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتوں کے وقت میں۔ ۱۔ نمازوں کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اس کا راحلہ کر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ
کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہاں تک کہ آفتاب
غروب ہوا تو وہ اس کے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اس کو اس کی
ماں جنی تھی۔ ف۔ یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعدؓ سے مرفوع
روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ نہیں کہتا مگر آنکہ جو اس کے دائیں ہے تلبیہ کہتا ہے
اور جو اس کے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے۔ (وقال الحاکم صحیح الاسناد)۔ اس سے معلوم ہوا کہ
تلبیہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اس کی کثرت کرنا ہر وقت وخصوص چھ مواقع
مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ کہے تو بہتر کہ تین بار پے درپے لاوے اور کسی کلام سے
قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت میں جس نے اس کو
سلام کیا اس پر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اس کو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش
الآخرۃ۔ یعنی لبیک بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مف۔ ویرفع صوتہ
بالتلبیۃ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند کرے۔ ف۔ اور یہ سنت ہے۔ ف۔ لقولہ علیہ
السلام افضل الحج العج والثج۔ بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج آواز بلند
کرنا اور خون بہانا۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ۔ پس عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والثج اسالۃ
الدم۔ اور ثج خون بہانا۔ ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل
اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن
ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحاء تک نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے ان کے
حلق پکڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز
بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے ابن عمرؓ
سے اور حضرت ابوبکرؓ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامۃ عن
ابی حنیفہ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبداللہ عن النبی صلعم بمثلہ۔ اور صحاح الستہ
میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور
جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں
انسؓ کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہؓ کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج وعمرہ کو سنا
(کما رواہ البخاری)۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ ویونس علیہما السلام کا وادی ارزق اور ثنیہ ہرشیٰ میں
کان میں انگلی دے کر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ مف۔ گویا اشارہ ہے
کہ سب باتوں سے کان بند کرنے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بجوش وخروش تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے
فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ قال فاذا دخل
مکۃ ابتدأ بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لما روی

ان النبی علیہ السلام کما دخل مکۃ دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو مسجد میں گئے۔ ف۔ یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارۃ البیت وھو فیہ۔ اور اس لیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے پس اس میں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اس کے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ (کمافی الصحیحین)۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آئے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا۔ (کمافی الصحیحین)۔ اسی سے مصنفؒ نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرلے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہاں تک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ثنیہ کدا یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ مف۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے۔ع۔ ولا یضرہ لیلا دخلھا اونھارا۔ اور اس کو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ (کمافی الفتح)

لانہ دخول بلدۃ فلاتختص باحدھما۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اس کی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر وھلل۔ اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اس وقت سوجھے وہ دعاء کرے اور عطاء سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے بحف۔ وکان ابن عمرؓ یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے بسم اللہ واللہ اکبر۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہاں حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ ابن عمرؓ سے یہ ذکر بیہقی نے روایت کیا ہے۔ع۔ ومحمدؒ لم یعین فی الاصل لمشاھد الحج شیئا من الدعوات۔ اور امام محمدؒ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی دعائیں معین نہیں کیں۔ ف۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعاء مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت یذھب بالرقۃ۔ کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول

عنها محسن ۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اس نے تبرک لیا تو اچھا ہے ۔ ف ۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا ۔ اللھم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام اس کو بیہقی نے روایت کیا ۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع تفرع کے تو بہتر ہے ۔ قال ثم ابتداء بالحجر الاسود فاستقبله وکبر وھلل کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اس کا استقبال کرے اور تکبیر و تہلیل کرے ۔ لماروی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وکبر وھلل ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے شروع کیا پس اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا ۔ ف ۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمرؓ میں ہے ۔ فقہاء نے کہا کہ محرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے ۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کر لوگ طواف سے منع ہوں یا اس پر قضائے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیۃ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف تحیۃ ہے ۔ یہ اس وقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا ۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اس کے حق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ طواف الفرض ادا کرے ۔ مف ۔ صورت یہ کہ ایک شخص نویں کو سیدھا عرفات میں پہونچ قیام کیا اور ہوتا ہوا دسویں کو مکہ پہونچا تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے ۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا ۔ م ۔ اور منجملہ دعائے ماثور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللھم ایمانا بک وتصدیقاً بکتابک ووفاء بعھدک واتباعا لسنۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللھم الیک بسطت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن ۔ ف ۔

قال ویرفع یدیہ ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے ۔ ف ۔ یعنی وقت تکبیر کے ۔ اور صحیح قول میں یہاں ہاتھوں کو کاندھوں تک اٹھاوے ۔ ع ۔ لقوله علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتھا استلام الحجر ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات مواقع پر الخ ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پانے کے وقت ۔ ف ۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گذر چکی لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ کے ساتھ الحاق کریں ۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے ۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کو استلام نہ ہوا تو ہر پھیرے میں یہی کرے ۔ (الفتح) ۔ واستلمه ان استطاع من غیر ان یوذی مسلما ۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اور اگر ہو سکے بغیر اس کے کہ کسی مسلمان کو ایذاء

دے۔ ف۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھائے و تکبیر و تہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اس کی کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ (الفتح)۔ یہ اس وقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہے کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اس پر رکھے۔ ف۔ رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اس پر لب مبارک رکھ کر رونا تو روایت ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ ف۔ اور حضرت عمرؓ حجر اسود کی طرف آئے اور اس کو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہونچا دے اور نہ نفع دے سکے اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ اس سے جاہلوں و بت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اس کو نافع و ضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اس میں اسرار الٰہی ودیعت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مثل قول عمرؓ کے مروی ہے۔ مف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اس وقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ وقال لعمرؓ انک رجل ایذ تؤذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذاء دے گا۔ ف۔ بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (انک رجل قوی) تو مرد قوی ہے۔ لا تزاحم الناس علی الحجر۔ حجر اسود پر لوگوں سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف۔ یعنی اژدہام کو مت ہٹائیو۔ (فتؤذی الضعیف) تاکہ تجھ سے ایذار پہونچے کمزور کو۔ ولکن ان وجدت فرجۃ فاستلمہ۔ ولیکن اگر تو کشائش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ اور اگر گنجائش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کیجیو۔ وھلل وکبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا ف۔ وقد رواہ ابو یعلی واسحق والشافعی۔

الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل تو ضرور ہے رہا اس کو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ اژدحام میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنۃ والتحرز عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اس کے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذاء دینے سے بچنا واجب ہے۔ ف۔ پس شرع اجازت نہیں دیتے کہ جو اس نے سنت کی ہے اس کے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امکنہ ان یمس الحجر بشیء فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھولے جو اس کے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔ جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف۔ یعنی پاک لکڑی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔ لما

روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلتہ واستلم الارکان بمحجن ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا۔ ف۔ پھر محجن[1] کو بوسہ دیا۔ (کمافی روایۃ البخاری ومسلم وابی داؤد) اور ظاہرا سواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیساکہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اس واسطے تھا کہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاویں جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمامؒ نے بسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے استلام نہ ہوسکے بوجہ اژدہام کے لیکن یہ ممکن ہو کسی چیز کو چھوکر اسی کو بوسہ دے دے تو یہی کرے۔ وان لم یستطع شیئاً من ذلک استقبلہ اور اگر ان امور میں کسی بات پر قادر نہ ہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ ف۔ یہ مستحب ہے۔ (النہایہ) وکبر اور اللہ اکبر کہے۔ وھلل اور لاالہ الا اللہ کہے۔ وحمد اللہ تعالیٰ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے۔ ف۔ الحمد للہ رب العالمین ومانند اس کے۔ وصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ اور ہر پھیرے میں حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر وبیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم ودارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک مستحب ہے اور شیخ نورالدین بن عبدالسلام نے ابوحنیفہ وصاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالکؒ تنہا اس کو بدعت کہتے ہیں۔ شیخ قوام الدین الکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ مفع۔

الحاصل مکہ پہونچ کر پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اس کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر تکبیر وتہلیل وحمد وصلوۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اس کو لب سے بوسہ دے کر چاہے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے چھوکر ورنہ کسی چیز سے چھوکر اسی کو بوسہ دے ورنہ سامنے ہوکر تکبیر وتہلیل وغیرہ کافی ہے۔ وقال ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب۔ اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ ف۔ یعنی طواف وپھیرنے کے لیے اس مقام سے لیوے کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف الٹا ہوگا اور وہ امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ لیکن بالاتفاق اس کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور غایۃ البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ف۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے نزدیک یہ کہ جب تک

---

[1] محجن چھڑی جس کا سر الخم کیا ہوا ہو اس طرح ۱۲ م

مکہ میں ہے اس کو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ (الذخیرہ۔ع)
پس معلوم ہوا کہ جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں گذر چکا کہ بعد ابتدائے حجر اسود کے دائیں طرف چلے۔ م‌ع۔ وقد اضطبع رداءہ یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ن۔ درحالیکہ اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کرکے دائیں طرف سے طواف شروع کرے۔ فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ف۔ مکہ پہنچ کر پہلے حجر اسود سے ابتداء کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا۔ ف۔ تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) والاضطباع اور اضطباع۔ ف۔ دراصل اضطباع باب افتعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔ ان یجعل رداءہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر کو اپنے داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر اس کو بائیں کندھے پر ڈالے۔ ف۔ جیسا کہ عمرہ جعرانہ میں صحابہؓ کا اسی طرح کرنا ابوداؤد نے باسناد حسن روایت کیا۔ وھو سنۃ۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ سے روایت کیا۔
قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ ف۔ یعنی طواف میں حطیم کو داخل کرنے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ وھو اسم لموضع فیہ المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جس میں میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ سمی بہ لانہ حطم من البیت ای کسر۔ اس کا نام حطیم اس واسطے ہوا کہ وہ بیت میں سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہ ہونے سے اس کو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور ملا کر توڑ دیا تھا وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔ اور اس کا نام حجر بھی ہوا کیونکہ وہ بیت اللہ سے محجور یعنی ممنوع کیا گیا۔ ف۔ یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ اس کو داخل کرنے سے روک لیا کیونکہ ان کے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ وھو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے لقولہ علیہ السلام فی حدیث عائشۃؓ فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود ہے کہ حطیم بیت اللہ میں ہے۔ ف۔ اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر ان کے نزدیک نہ ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم پر بناتا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اس کا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہ)۔ اور جب عبداللہ بن زبیرؓ کی خلافت کا زمانہ ہوا تو عبداللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المومنین عائشہؓ کے خانہ کعبہ کو

بنائے ابراہیم علیہ السلام پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اس کو زمانہ جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اس کو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے اس کو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اس کو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دلیری پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں۔ یعنی مثلاً خوبصورتی عمارات ہی میں نام ہو لہذا ہارون نے ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔

پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلهذا يجعل الطواف من وراءه لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز۔ حتیٰ کہ اگر طواف کرنے والا اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب ہے اور اگر اس نے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ مف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی ہوگا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جس قدر بیت بنا ہوا ملا وہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اس کا استقبال قطعاً بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا يجزيه الصلوة مگر اتنا فرق ہے کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب۔ کیونکہ قبلہ کا استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا۔ فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہوگا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئے بطریق احتیاط ف یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہ ہو۔ و الاحتياط في الطواف ان يكون وراءه۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف ہو جاوے۔ اور یہاں بعض تدقیقات ہیں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے۔ ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال ويرمل في الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیریں سے اول کے تین پھیر میں رمل کرے۔ والرمل ان يهز في مشيه الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ و ذلك مع الاضطباع۔ اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حين قالوا اضناهم حمى يثرب اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار تھا جب انہوں نے کہا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف چنانچہ ابن عباسؓ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضاء ادا کرنے کو)
اور حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا۔ (یعنی مکہ سے جو لوگ
آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے) تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ
کل تمہارے یہاں ایسی قوم آویں گی جن کو بخار نے سست کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں
نے سختی اٹھائی ہے (ان کو ایمانی قوت خداداد کی خبر نہیں تھی) پس مشرکین حطیم کے متصل بیٹھے
تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رض کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے
درمیان قدم چلیں تاکہ مشرکین ان کی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے
لگے کہ یہ لوگ جن کو تم نے گمان کیا تھا کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو ہرن سے زیادہ پھرتی
والے دلیر ہیں۔ (الصحیحین وغیرہما)۔ اور دونوں رکن سے مراد رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماء رح
نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلاوت تھا اور جب مشرکین
نہیں رہے تو اظہار جلاوت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا
جاوے اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہٰذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال
السبب فی زمن النبی علیہ السلام۔ پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل
کرنا باقی رہا زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض در باب
حجۃ الوداع میں مذکور ہے۔ وبعدہ۔ اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی۔ ف۔ چنانچہ
حضرات خلفائے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری
وغیرہ نے حضرت عمر رض سے اس کی تقریر روایت کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی اول کے
تین پھیروں میں رمل کرے۔ ویمشی فی الباقی علی ہنیتہ۔ اور باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر
چلے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک اتفق
رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
افعال حج روایت کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ ف۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق
ہیں۔ والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے
حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔ ف۔ یعنی پورا پھیرا تین تک جیسا
جیساکہ صحیح مسلم والی داؤد و نسائی وابن ماجہ میں ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابر رض سے اور
مسند احمد میں ابو الطفیل سے مروی ہے۔ پس ان کی احادیث کو ابن عباس رض کی حدیث مذکور پر
تقدیم دی گئی جس میں دونوں رکنوں کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل
سے اس کے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب وہ حدیث صحیح ہیں تو ایک میں
نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنف رح
نے لکھی یہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ
تیز چال ہو یعنی بطور دلکی کے۔ تو واضح ہو کہ اگر ایک پھیرا معمولی چال سے طواف کر کے یاد کیا تو

صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں کرے گا۔ م ف. فان زحمه الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اس پر اژدہام کریں۔ ف۔ حتی کہ رمل کی راہ نہ پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکا رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانه لا بدل له فیقف حتی یقیمه علی وجه السنة۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اس کو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له۔ برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اس کی طرف متوجہ ہوجانا اس کے استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ ف۔ یعنی بغیر کسی کو ہٹائے و ایذا دیے اس کو بوسہ دے۔ لان اشواط الطواف کرکعات الصلوة۔ اس واسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہیں۔ ف۔ اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے۔ فکما یفتتح کل رکعة بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یوں ہی ہر پھیر کو حجر اسود کے استلام سے شروع کیا جائے گا۔ ف۔ پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہوسکے تو ہاتھ سے مس کرکے ہاتھ کو چوم لے اور یہ بھی نہ ہوسکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔م وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور اگر اس کو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اس کا بدل یعنی استقبال کرلے۔ ف۔ یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہوجاوے۔ وکبر وهلل۔ اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بنابر آنکہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ ف۔ مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی بربنائے قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوة۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے۔ چونکہ حقیقی نماز نہیں تو مجازاً مشابہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جو نماز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔م۔ اور دلیل منقول اس میں حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اس کی طرف اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ (کما رواہ البخاری وغیرہ)۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہیں۔ پس اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کریں تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور ہیں اور صحت کو نہیں پہونچا تو ظاہر ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے۔ بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہے اس واسطے کہ ہر رکعت نماز کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاوے گا (ملخص الفتح)

ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وهو حسن فی ظاهر الروایة۔ اور اس رکن کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ ف۔ یعنی مستحب ہے۔ وعن محمدؒ انه سنة۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنت ہے۔ ف۔ حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ (کمافی الصحیحین وغیرہما) اور حدیث ابن عمرؓ کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے کبھی ان کا استلام نہیں چھوڑا۔ (کمافی صحیح مسلم)۔ ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو۔ ہاں دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ۔ یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اس پر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مواظبت ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود رکن یمانی کو اپنے ہر طرف میں استلام کریں۔ (رواہ احمد والبوداؤد)۔ مجاہدؒ نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھ کر دعا مستجاب ہے۔

حدیث ابوہریرہؓ مرفوع ہے کہ رکن یمانی پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللّٰھم انی اسالک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہیں۔ ادعیہ طواف۔ جب طواف شروع کرے اور حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان ملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے۔ اللّٰھم الیک مددت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ اللّٰھم ان لک علی حقوق فتصدق بھا علی۔ اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو کہے کہ اللّٰھم ھذا البیت بیتک وھذا الحرم حرمک وھذا الامن امنک وھذا مقام العائذ بک من النار اللّٰھم انی اعوذ بک من النار فاعذنی منھا۔ اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللّٰھم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق وسوء الاخلاق وسوء المنقلب فی المال والاھل والولد۔ اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللّٰھم انی اسالک ایماناً لایزول ویقیناً لاینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اللّٰھم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لاظل الاظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم شربۃ لااظما بعدھا ابداً۔ اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے اللّٰھم اجعلہ حجاً مبروراً وسعیاً مشکوراً وذنباً مغفوراً وتجارۃ لن تبور یاعزیز یاغفور۔ اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے۔ اللّٰھم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ۔ اور واقدی کی روایت سے حدیث میں درمیان رکن یمانی وحجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللّٰھم ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ واضح ہو کہ یہ ایسے طواف میں کہ بغیر رمل کے اور آہستگی ومہلت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الٰہی حمد وثناء ودعا

لہ ترجمہ۔ الٰہی میں نے تیرے حضور میں اپنے ہاتھ پھیلائے ہیں اور تیرے پاس جو نعمت ہے اس میں بڑھی میری رغبت پس میری دعا قبول فرمائے اور لغزش جس قدر ہیں سب سے درگذر فرما۔ اور میرے گڑگڑانے پر رحم کر اور اپنی مغفرت سے مجھے مالا مال کر دے اور گمراہ کرنے والے فتنوں سے مجھے بچائے الٰہی مجھ پر تیرے بہت حقوق ہیں وہ مجھے اپنا صدقہ بخش دے۔ ۱۲۔ م۔

ہے اور اس میں روایات بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے ان کو موقع سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابوہریرہؓ سے مرفوعاً فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پڑھے۔

واضح ہو کہ طواف میں قراءت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارۃ میں آتا ہے مف۔ ولا یستلم غیرھما۔ اور سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرے گا ف پس رکن شامی و عراقی کا استلام نہ کرے۔ فان النبی علیہ السلام کان یستلم ھذین الرکنتین ولا یستلم غیرھا۔ جیسا کہ صحاح الستہ میں سوائے ترمذی کے مروی ہے۔ ویختم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام پر ف نہ رکن یمانی کے استلام پر۔م۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے۔ع۔

قال ثم۔ امام قدوری نے کہا کہ پھر۔ ق سے یعنی سات پھیر طواف بروجہ مذکور ختم کرے۔ یاتی المقام۔ مقام میں آوے۔ ف سے یعنی مقام ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان نہ گیا پس جہاں ہے وہاں آوے۔ع۔ فیصلی عندہ رکعتین۔ پس اس کے پاس دو رکعتیں پڑھے۔ او حیث تیسر من المسجد۔ یا مسجد الحرام میں جہاں آوے پڑھ لے۔ ف سے اور ابوحنیفہ و شافعی و احمد مع ان کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہ ہوں تو جہاں پاوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ غیر ازینکہ ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی ہیں۔مع۔ وھی واجبۃ عندنا۔ اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے۔ وقال الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے لیے دوگانہ پڑھے۔ ف سے بصیغہ امر حکم دیا۔ والامر للوجوب۔ اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ ف سے تو واجب ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالیٰ واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ یعنی مقام ابراہیم سے مصلی بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر موقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تعلیقاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی

طواف سات پھیر نہیں کیا مگر دو رکعت نماز پڑھی۔ عبد الرزاق نے اس کو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب ہے پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر طفل کو ساتھ لے کر طواف کیا تو اس کی طرف سے دوگانہ نہیں پڑھے گا۔ بعد دوگانہ کے اس دعائے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اللّٰھم انک تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی وتعلم حاجتی فاعطنی سؤلی اللّٰھم انی اسألک ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انہ لا یصیبنی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی۔ اس کی فضیلت فتح القدیر میں مبسوط ہے م۔ ثم یعود الی الحجر فیستلمہ۔ پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اس کو استلام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابرؓ میں گذرا۔ والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی۔ اور اصل کلی یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جس کے بعد سعی صفا و مروہ ہے اس میں حجر اسود کی طرف عود کرے گا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اس کے جب کہ ایسا طواف ہو کہ اس کے بعد سعی نہیں ہے ف۔ تو اس میں حجر اسود کی طرف پھرنا نہ ہوگا۔ اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے۔ ف۔ قال وھذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیۃ۔ اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدائے داخلہ پر ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں۔ ف۔ جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے۔ وھو سنۃ۔ اور یہ طواف سنت ہے۔ ف۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔ و یعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کر کے مکہ میں داخل ہو۔ چونکہ سنت کا لفظ عبادات قدماء میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جس کا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔ حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہٰذا تصریح کی۔ ولیس بواجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ وقال مالکؒ انہ واجب لقولہ علیہ السلام من اتی البیت فلیحیہ بالطواف۔ اور مالکؒ نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اس کا تحیہ ادا کرے۔ ف۔ جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ ادائے ارکان کی جلدی ہو۔ کما فی الحلیۃ مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغۂ امر وارد ہے وہ واجب کی دلیل ہے۔ اس میں اعتراض اولیٰ یہ کہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالیٰ امر بالطواف اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم بصیغۂ امر دیا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ والامر المطلق۔ اور امر مطلق جو کہ قرینۂ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو۔ لا یقتضی التکرار بہ۔ وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جب

ایک مرتبہ تعمیل کردی تو حکم کی فرمانبرداری ہوگئی اگرچہ مکرر نہ کرے وقتی تعیین طواف الزیارۃ بالاجماع اور بالاتفاق طواف الزیارۃ اداکرنا متعین ہوگیا۔ ف۔ تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہوکر تعمیل ہوجائے گی پھر دوسرا کوئی طواف واجب نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آوے گا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اول یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہ ہوگا اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وفیمارواہ۔ اور اس حدیث میں جو روایت کی۔ ف۔ برتقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیہ کہاہے۔ وھو دلیل الاستحباب۔ اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف۔ تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اس میں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منھا الآیہ۔ یعنی جس تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا ہے۔ فافہم م ف۔ ولیس علی اھل مکۃ طواف القدوم۔ اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقھم۔ کیونکہ قدوم ان کے حق میں معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ قدوم تو کہیں سے آنا حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔

فروع مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دو رکعت کے پہلے زمزم پر آوے و پانی پیے خوب چھک کر اور باقی کو کنویں میں ڈال دے اور کہے اللھم انی اسألک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جاکر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور دایاں گال اس پر رکھے اور اپنے دونوں ہاتھ کھڑے ہوکے دیوار پر رکھے۔ م ف۔ اور حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج الی الصفا۔ کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ ف۔ اور مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیھا واعذنی من الشیطان الرجیم ع۔ فیصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف۔ اس قدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک مکروہ ہے لیکن اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ (البدائع)۔ ویستقبل البیت ویکبر ویھلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے یعنی دعاء کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان

النبی علیہ السلام صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلة ید عو اللہ. کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رُخ کھڑے ہوکر اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ ف ۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گزرا کہ صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالیٰ کی توحید بیان کی اور اس کی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک له له الملک وله الحمد وهو علی کل شئی قدیر لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده۔ پھر اس کے درمیان دعا کی اور اس کو تین مرتبہ کہا۔ اور دعائے ماثورہ یہ ہے کہ کہے لا اله الا الله ولا نعبد الا ایاه مخلصین له الدین ولو کره الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھاوے ان کے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف کرے جیسے دعائیں کرتے ہیں۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے۔ ف۔ ولان الثناء والصلوٰة یقدمان علی الدعاء تقربیاً الی الاجابة کما فی غیره من الدعوات. اور اس وجہ سے کہ ثناء الٰہی و درود شریف دونوں دعاء پر مقدم کیے جاویں گے اس کو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے۔ والرفع سنة الدعاء۔ اور دونوں ہاتھ اٹھانا دعاء کی سنت ہے۔ ف ۔ یعنی دعاء میں طریقہ مسلوک یہی کہ ہاتھ تضرع و عاجزی کے طور پر اٹھاوے۔ چنانچہ ابوداؤد و ترمذی میں احادیث ہیں اور ابوداؤد نے ایک حدیث کے طرق کو واہی کہا ہے ورنہ شیخ نوویؒ نے کہا کہ میں نے شرح المہذب میں قریب بیس کے احادیث کے وارد کیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعاء میں ہاتھ اٹھانا ثبوت ہے۔ مع۔ رہا کوہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے۔ (کما فی البدائع) وانما یصعد الصفا بقدر ما یصیر البیت لمرای منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود۔ اور صفا پر چڑھے گا اسی قدر کہ بیت اللہ اس کی نگاہ کے روبرو ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اس کا مقصود ہے۔ ف ۔ اور استقبال جہاں تک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو۔ رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ فرمایا۔ ویخرج الی الصفا من ای باب شاء۔ اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے۔ ف ۔ ہاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانیؒ نے حضرت جابر و ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا۔ وانما خرج النبی علیه السلام من باب بنی مخزوم وهو الذی یسمی باب الصفا لانه کان اقرب الابواب الی الصفا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جس کو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی وجہ سے نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے۔ ف ۔ تو اسی کی اتباع کرنا ہم کو مستحب ٹھہرا۔ یہی صحیح قول ہے۔ ع۔ لا انه سنة۔ نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے۔ ف ۔ جیسا کہ شافعیؒ نے خیال کیا۔ قال ثم ینحط نحو المروة۔ قدوری نے کہا کہ پھر اترے جانب مروہ کے۔ ف ۔ یہ پڑھتا ہوا کہ اللهم استعملنی بسنة نبیک وتوفنی علی ملة واعذنی من مضلات الفتن برحمتک یا ارحم الراحمین۔ ف۔ ویمشی علی ہینتہ۔ اور چلے

اپنی وقار کی چال پر۔ ف یعنی بدون تیزی و سستی کے اچھی معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن الوادی۔ پھر جب بطن وادی میں پہونچے۔ ف یعنی انچائی سے بالکل اتر کر کچھ دور اپنی چال چلے یہاں تک کہ وادی کے بطن میں پہونچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب سیل رواں کے شناخت عام نہیں رہا تھا اس لیے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جن میں ایک سبز دوسرا زرد ہے لہذا مصنف رح نے کہا یسعی بطن المسلین الاخضرین سعیا۔ تو دونوں سبز میلین کے درمیان دوڑے ایک معمولی دوڑنا۔ ف یہ کہتا ہوا اللھم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز الاکرم۔ ف۔ یہ دونوں میل اس امر کے علامت ہیں کہ ان کے درمیان بطن وادی ہے جس میں دوڑنا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد یعنی میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ۔ پھر اپنے وقار کی چال چلے یہاں تک کہ مروہ تک آوے۔ ویصعد علیہا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ ف بطریق سنت حتی کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ ویفعل کما فعل علی الصفا۔ اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا۔ ف یعنی قبلہ رخ ہو کر تکبیر و تحمید و ثناء و دعاء و درود پڑھنا۔ لماروی ان النبی علیہ السلام نزل من الصفاء وجعل یمشی نحو المروۃ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف چلنا شروع کیا۔ ف حتی کہ بطن وادی تک پہنچے۔ وسعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی میں سعی کی۔ ف یعنی دوڑ کر چلے یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی۔ یہاں تک کہ جب بطن الوادی سے باہر ہوئے تو چال چلے۔ ف حتی کہ مروہ تک پہونچے حتی صعد المروۃ۔ یہاں تک کہ مروہ پر چڑھے۔ ف پھر اتر کر صفا کی طرف اسی طرح کیا وطاف بینہما سبعۃ اشواط۔ اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ ف یہ حدیث بخاری و مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور جابرؓ کی حدیث طویل اوپر گذری۔ الحاصل صفا سے مروہ تک اس طرح آوے کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ وھذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیر ہے۔ ف اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے۔ فیطوف سبعۃ اشواط۔ پس سات پھیر طواف کرے۔ یبدأ بالصفا ویختم بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیر میں بطن الوادی یعنی دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لماروینا۔ بدلیل حدیث کے جو اچھی ہم روایت کر چکے۔ ف اور طحاوی حنفی و صیرفی شافعی و ابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جا کر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی چاروں اماموں و جمہور علماء کا قول ہے۔ (کما فی العینی)۔ وانما یبدأ بالصفاء لقولہ علیہ السلام ابدأوا بما بدأ اللہ تعالیٰ بہ۔ اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ ف یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ

یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن
ماجہ و مالک کی روایت میں نبدأ۔ یعنی ہم شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیغہ امر ہے اور
دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بصفا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے درمیان
طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی سے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی
بین الصفا والمروۃ واجب ولیس برکن۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے
اور رکن نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و روایت از احمدؒ ہے۔

وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعیؒ
نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھ دیا
ہے پس تم سعی کرو۔ ف۔ پس لکھ دینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیغہ امر ہے تو رکن ہوا حتی
کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اس کو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد
صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔
اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف
کرے۔ و مثلہ یستعمل للاباحۃ اور اس کے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے
فینتفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے رہے۔ الا انا عدلنا عنہ
فی الایجاب للاجماع بالخبر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے بدلیل
حدیث مذکور کے۔ ف۔ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالاں کہ
آیت سے خود ہی طواف فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث
مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے
لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ
لا یثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل
سے جس کے ساتھ قطعی اعتماد ہو۔ ف۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و
مشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی۔ ف۔ رہا حدیث میں کتب یعنی تم
پر لکھ دی بمعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ ثم معنی
ما روی۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ ف۔ کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی
لکھ دی ہے۔ کتب استحباباً۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھ دیا۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب
علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیۃ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب
بمعنی استحباب فرمایا ہے۔ ف۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق مستحب ہے نہ فرض۔
حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اس واسطے کہ جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اسی سے
ہمارا استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں
تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نماز میں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے

تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اس پر حتماً واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔ م مف۔ واضح ہو کہ سعی صرف ایک بار مشروع ہے لہٰذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر ہے اور طواف یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا زیادہ ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن حبان میں ثابت ہے۔ بمف واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک و زمزم و مقام ابراہیم و سعی میں۔ صفا و مروہ پر۔ موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں۔ رمی الجمار کے وقت میں۔ (کما فی الفتح) الحاصل مکہ معظمہ میں داخل ہو کر طواف قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بمکۃ حراما پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لانہ محرم بالحج۔ کیونکہ یہ شخص تو حج کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یتحلل قبل الاتیان بافعالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام نہیں کرے گا۔ ف۔ یعنی ایسی بات نہیں کرے گا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف و سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام جبھی نہیں کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف بالبیت کلما بدا لہ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اس کا جی چاہے۔ لانہ یشبہ الصلوٰۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ نماز ہے۔

قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوٰۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے ف۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات۔ (رواہ الترمذی و ابن حبان و الحاکم و ابو عوانہ و الطبرانی بمف) والصلوٰۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکھ دی گئی ہے کہ جس وقت جس کا جی چاہے اس کو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے۔ ف۔ اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لا یسعی عقیب ھذہ الاطوفۃ فی ھذہ المدۃ۔ مگر یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی (صفا و مروہ) نہیں کرے گا۔ لان السعی لا یجب فیہ الامرۃ۔ اس دلیل سے کہ سعی تو حج میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ۔ والتنفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی۔ اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے بدون دخل قیاس کے معلوم ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہاں نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اس کے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ میں

نفس تنفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نفس قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ یعنی طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی لکل اسبوع رکعتین۔ اور یہ نفل طواف کرنے والا ہر سات پھیرے طواف کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے۔ وھی رکعتا الطواف علی ما بینا۔ اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے بنابر آنکہ ہم نے بیان کردی۔ ف۔ یعنی حدیث مذکور الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ ہوتو ادائے حج کا اہتمام شروع ہو اس طرح کہ۔ خطب الامام خطبۃ یعلم فیہا الناس الخروج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو (پہلے سے) سکھلادے۔ ۱۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں رات کو بسر کرکے عرفات کو جانا والصلوۃ بعرفات۔ ۲۔ اور عرفات میں نماز پڑھنا۔ ف۔ ظہر وعصر جمع کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات میں وقوف۔ ف۔ یعنی کھڑا ہونا غروب تک۔ والافاضۃ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ ف۔ بدون ادائے نماز مغرب کے۔ حتی کہ مزدلفہ میں مغرب وعشاء جمع کریں۔

والحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولا یا ماذکرنا اول خطبہ۔ جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز۔ ف۔ یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمنی فی الیوم الحادی عشر اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو۔ فیفصل بین خطبتین بیوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے۔ ف۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعلی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفرؒ یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ لانہا ایام الموسم ومجتمع الحاج۔ اور زفرؒ نے کہا کہ پے درپے تین روز خطبہ پڑھے جن میں اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ ہے اس واسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ ف۔ لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے۔ ولنا ان المقصود منہا التعلیم۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر یوم اشتغال۔ اور آٹھواں اور دسواں دن ادائے افعال میں مشغول کے دن ہیں۔ ف۔ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ فکان ما ذکرناہ انفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع ہے۔ وفی القلوب انجع۔ اور دلوں میں زیادہ موثر ہے۔ ف۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ ہے۔ لہذا ساتویں کو اول خطبہ سنادے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ۔ پھر جب آٹھویں روز جس کو یوم الترویہ کہتے ہیں نماز فجر کو مکہ میں پڑھ چکے۔ خرج الی منی۔ تو منی کو نکلے۔ ف۔ یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ۔ پس منی میں مقیم رہے یہاں تک کہ روز عرفہ یعنی نویں کی فجر کی نماز پڑھ لے۔ ف۔ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام

صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظهر والعصر والمغرب و العشاء والفجر ثم راح الی عرفات ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ میں فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی نمازیں پڑھیں یعنی وہیں رہے فجر تک حتی کہ نماز فجر پڑھ کا پھر عرفات کو روانہ ہوئے ۔ ف ۔ کما فی صحیح مسلم عن جابرؓ ۔ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود ہے لہذا فرمایا ۔ ولو بات بمکۃ لیلۃ عرفۃ وصلی بها الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاه ۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات مکہ میں گذاری یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور مکہ میں فجر کی نماز پڑھ کر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ میں منی سے گذر گیا تو اس کو کافی ہوگیا ۔ لانه لا یتعلق بمنی فی هذا الیوم اقامة نسک ۔ کیونکہ اس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں ہے ۔ لکنه اساء بترکه الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ۔ لیکن اس نے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ۔ ف ۔ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دن منی میں صرف نمازیں پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کیا لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے ۔ م ۔ ثم یتوجه الی عرفات فیقیم بها ۔ پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات میں مقیم ہو ۔ لما روینا ۔ بدلیل اس کے جو حدیث ہم نے روایت کی ۔ ف ۔ بالجملہ بعد طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو ۔ وهذا بیان الاولویۃ ۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے ۔ اما دفع قبله جاز لانه لا یتعلق بهذا المقام حکم ۔ رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہوا تو جائز ہے کیونکہ یہاں ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے ۔ قال فی الاصل وینزل بها مع الناس ۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے ۔ ف ۔ یہ عبارت دو معنوں کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ ہو ۔ لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابۃ فی الجمع ارجی ۔ کیونکہ اکیلا چھٹکنا تکبر ہے حالانکہ حالت تو عاجزی و فروتنی کی ہے اور قبول ہونا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے ۔ ف ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی حمید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی ۔ وقیل مراده ان لا ینزل علی الطریق کیلا یضیق علی المارة ۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ نہ روکے ۔

قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظهر والعصر ۔ قدوری نے کہا اور جب (عرفات میں) آفتاب ڈھل جاوے تو امام لوگوں کو ظہر و عصر کی نماز پڑھاوے ۔ ف ۔ یعنی ظہر کے وقت میں اول ظہر پھر اس کے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا ۔ فیبتدء بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیها الناس الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ ورمی الجمار والنحر والحلق وطواف الزیارۃ یخطب خطبتین یفصل بینهما بجلسۃ کما فی الجمعۃ ۔ پس امام المسلمین یا اس کا نائب شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور سر منڈانا (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا ۔ دو خطبہ پڑھے جن کے درمیان میں

جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ ھکذا فعل رسول اللّٰہ علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث ابوداؤد میں اول وقت شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری ونسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبداللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اس نے سچ کہا۔ اور منتقی میں حدیث جابرؓ میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف میں جاکر اول خطبہ پڑھا پس بلالؓ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی تو عصر پڑھائی۔ (رواہ الشافعی)۔
اس حدیث میں دو خطبے مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نماز سے پہلے پڑھنا مصرح ہے۔ ابن القطانؒ نے کہا کہ یہی مشہور اور اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے۔ مف۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوٰۃ لانھا خطبۃ وعظ وتذکیر فاشبہ خطبۃ العید۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ خطبہ وعظ ونصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی ابوداؤد واحمد کی حدیث ابن عمرؓ میں مذکور ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ مف۔ یعنی اس کو وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ م۔ ولنا ماروینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور مستدرک کی حدیث عبداللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود منھا تعلیم المناسک والجمع منھا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اس وجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا بھی مناسک میں سے ہے۔ ف۔ تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ وفی ظاھر المذھب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون کما فی الجمعۃ۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھے تو موذن لوگ اذان دیں جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ یہی ہمارے اماموںؒ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یؤذن قبل خروج الامام۔ اور نوادر میں ابویوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ۔ اور ابویوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ ف۔ بعضے شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابرؓ میں یہی ثابت ہے۔ (النہایہ مع)۔ والصحیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہ جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان النبی علیہ السلام لما خرج واستوی علی ناقتہ اذن المؤذنون بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہوکر ناقہ پر ٹھیک سوار ہوچکے تو موذنوں نے آپ کے روبرو اذان دی۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور ابوداؤد ومسلم نے حدیث جابرؓ میں یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ڈھلا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا اس پر سوار ہوکر بطن الوادی میں آئے اور لوگوں کو خطبہ سنایا پھر بلالؓ نے

اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابرؓ میں یعنی یہ کہ بلال نے اذان یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مف۔ اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیوں کہ اذان تو خطبہ سے قبل ہو چکی۔ م۔ لہذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع فی الصلوٰة فاشبه الجمعة۔ اور خطبہ سے فراغت کے بعد موذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ جس میں بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بهم الظهر والعصر فی وقت الظهر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگوں کو امام ظہر وعصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ اور قرأت اخفا کرے ع۔ وقد ورد النقل المستفیض باتفاق الرواة بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔

وفیما روی جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاهما باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابرؓ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں۔ ف۔ اور ہماری تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر وعلی وغیرہم سے مروی ہوا کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد وثوری وشافعی ہے ۔م۔ ثم بیانه انه یؤذن للظهر ویقیم للظهر ثم یقیم للعصر۔ پھر اس کا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر یؤدی قبل وقته المعهود فیفرد بالاقامة اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کی جاتی ہے تو لوگوں کو آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے۔ و۔ تحصیلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر علی وقته۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے ف۔ اور محیط و ذخیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابرؓ میں مصرح ہے کہ دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی۔ مف۔ فلو انه فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروها واعاد الاذان للعصر فی ظاهر الروایة خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان الاول فیعیده للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اس کو دوہرا دے گا۔ ف۔ اور یہ اسی وقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو اعادہ نہیں ہے۔ م۔ فان صلی بغیر

خبطة اجزاه۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہوگئی۔ ف۔ بخلاف جمعہ کے لان هذه الخطبة لیست بفریضة۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے۔ ومن صلی الظهر فی رحله وحده صلی العصر فی وقته۔ اور جس نے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفة رح یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ وقالا یجمع بینهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیه۔ اور صاحبین نے کہا کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اس لیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور منفرد کو اس کی احتیاج ہے۔

ولابی حنیفة ان المحافظة علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکه الا فیما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اس کو ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ ف۔ تو آخر موقع کے سوائے ہر طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت نہ ہو یا امام المسلمین یا اس کا نائب نہ ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں۔ ت۔ والتقدیم لصیانة الجماعة لانه یعسر علیهم الاجتماع للعصر بعدما تفرقوا فی الموقف۔ اور عصر کو مقدم کرلینا بغرض حفاظت جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہوگئے تو ان پر مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لا لما ذکراه۔ نہ اس وجہ سے جو صاحبین نے ذکر کی۔ ف۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے۔ اذلا منافاة۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں۔ ف۔ یعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں۔ ع۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے ہے۔ مخفی نہیں کہ مصنف رح نے خود اوپر لکھا وکذا قدم العصر علی وقته لیتم تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم کیا گیا۔ جواب ہوسکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت موکدہ تو اس کے لیے کیونکر فرض ترک ہوا۔ جواب ہوسکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اس کو جماعت سنت موکدہ قریب واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے۔ مف۔

ثم عند ابی حنیفة رح الامام شرط فی الصلاتین جمیعا۔ پھر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے۔ ف۔ یعنی خلیفہ اعظم یا اس کا نائب ہو۔ وقال زفر فی العصر خاصة لانه هو المغیر عن وقته۔ اور زفر رح نے کہا کہ خاص کر عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ ف۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام کسی میں شرط نہیں ہے ع۔ وعلی هذا الخلاف الاحرام بالحج۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے۔ ف۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ ادائے ظہر پر احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت میں امام رح سے آیا کہ اگر ادائے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ بروایت اول مشائخ نے کہا کہ اگر ادائے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ (کما فی قاضی خاں)۔ ولابی حنیفة ان

التقدیم علی خلاف القیاس عرفت شرعیتہ فیما اذا کانت العصر مرتبۃ علی ظہر مودی بالجماعۃ مع الامام فی حالۃ الاحرام بالحج فیقتصر علیہ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر وعصر بترتیب ہو امام کے ساتھ بجماعت اداکی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روایۃ تقدیما للاحرام علی وقت الجمع۔ پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا فرض ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام مقدم ہو۔ وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود ھو الصلوۃ۔ اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود تو نماز ہے ف۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیئے کوئی شرط نہیں سوائے احرام کے اور یہی امام مالک و شافعی واحمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔ البرہان۔ د۔

قال ثم یتوجہ الی الموقف فیقف بقرب الجبل والقوم معہ عقیب انصرافھم من الصلوۃ۔ کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو پس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ سب لوگ اُس کے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ ف۔ یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے قرب جبل کے موقف میں کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام راح الی الموقف عقیب الصلوۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ جابرؓ کی حدیث طویل میں ہے۔ والجبل یسمی جبل الرحمۃ۔ اور اس پہاڑ کا نام جبل الرحمہ ہے۔ والموقف الموقف الاعظم۔ اور موقف کا نام موقف اعظم ہے۔ ف۔ اور آنحضرت صلعم کا موقف غالباً وہ مجوہ اونچا جس کے دائیں و پیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت جس کو مطبخ آدم کہتے ہیں۔ المنسک الفارسی۔ ش۔ قال وعرفات کلھا موقف الابطن عرنۃ۔ کہا اور عرفات پورا موقف ہے سوائے بطن عرنہ کے۔ ف۔ یعنی بطن عرنہ میں کھڑا نہ ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے سوائے امام مالک کے۔ بقولہ علیہ السلام عرفات کلھا موقف وارتفعوا عن بطن عرنۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات پورا موقف ہے اور اونچے رہو بطن عرنہ سے۔ ف۔ ع ر ن ہ۔ یعنی اس نچائی میں کھڑے مت ہو۔ والمزدلفۃ کلھا موقف وارتفعوا عن وادی محسر۔ اور مزدلفہ سب موقف ہے اور اونچے رہو وادی محسر سے۔ ف۔ م ح س ر۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں اور احمد نے مسند میں اور ترمذی وبزار وطبرانی وحاکم وابن ماجہ وابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا سرنالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے۔ یہ زیادت ثابت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی اوقات ہیں۔ اس کے ثبوت میں کلام ہے۔ مفع۔ قال وینبغی للامام ان یقف بعرفۃ علی راحلتہ۔ کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقتہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصواء پر کھڑے ہوئے تھے۔ ف۔ کما فی حدیث جابرؓ عند مسلم۔ فتح۔ وان وقف

علی قدمیہ جاز۔ اور اگر اپنے قدموں پر کھڑا ہو تو جائز ہے۔ والاول افضل لما بینا۔ اور اول صورت
افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ اور ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ
کہ دیگر لوگوں کے لیے سواری نہیں ہے تاکہ دیکھ کر امام کی دعاء کے ساتھ دعاء کریں لیکن ملتقی
کے متن میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے۔ ش۔ اولی مفہوم۔ اول
ہے م۔ وینبغی ان یقف مستقبل القبلۃ۔ اور چاہیے کہ قبلہ رُخ ہو کر کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام
وقف کذلک۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی
حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے۔ وقال النبی علیہ السلام خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ۔
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیاموں میں بہتر وہ کہ جس کے ساتھ قبلہ کا استقبال کیا
جاوے۔ ف۔ موافقت کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکوں کا لفظ حاکم و ابویعلی، طبرانی و ابونعیم کی روایات
میں آیا۔ مفع۔ ویدعو ویعلم الناس المناسک۔ اور امام دعاء مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھلاوے
ف۔ تاکہ آئندہ ادا کرنے میں آسانی ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ
مادا یدیہ کالمستطعم المسکین۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے
مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعاء کرتے تھے۔ ف۔ ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے۔ (رواہ
البیہقی والبزار عن ابن عباسؓ)۔ ویدعو بما شاء۔ اور جو چاہے دعا کرے۔ ف۔ کوئی دعا
اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے۔ وان ورد الآثار ببعض الدعوات۔ اگرچہ آثار
بعضے دعاؤں کے ساتھ وارد ہوئے ہیں۔ ف۔ تو اس وجہ سے یہ دعائیں افضل و اولی ہوں گی۔
وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ اور ہم نے
ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب مسمّی "بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک" میں بتوفیق الٰہی عزوجل
وارد کی ہے۔ ف۔ امام احمد و ترمذی کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء یوم عرفہ یہ
ہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وھو علی کل شیء
قدیر۔ ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثنائے الٰہی عزوجل اس واسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو
جانتا ہے۔ ابن حبان نے صحیح میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں متوجہ قبلہ
ہو کر کہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر۔ سو
مرتبہ پھر پڑھے قل ھو اللہ احد الخ۔ سو مرتبہ پھر کہے۔ اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت
علی ابراہیم وعلیٰ آل ابراہیم انک حمید مجید وعلینا معھم سو مرتبہ تو اللہ تعالیٰ ملائکہ سے فرماتا
ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اس کو بخش دیا اور اس کی شفاعت خود اس کے حق میں قبول فرمائی اور اگر
میرا یہ بندہ مجھ سے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقف کے حق میں اس کی شفاعت قبول
کرتا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ عاصی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب
تبارک وتعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الٰہی)۔ پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے
بندوں کو پریشان بال گرد آلود ہیں تم شاہد رہو کہ میں نے ان کے گناہ سب بخش دیے اگرچہ

بارش کی بوندوں وریگ رواں کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو کسی بندہ نے نہ جانا کہ اس نے کیا پایا یہاں تک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اسی وقت نظر آوے گا جب وفات پاوے)۔ اور جب اس نے آخر طواف پورا کیا تو گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کے دن تھا۔ (وقد رواہ البزار ایضاً)۔ اور حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ وزبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا۔ (رواہ احمد) الغرض اس روز تلبیہ کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیوں کی دعاء کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب و احباب و پڑوسیوں کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے۔ واللہ تعالیٰ الغنی وعلی کل شیء قدیر والحمد للہ رب العالمین۔ مفع۔

قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگوں کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے ہوں۔ ف یعنی جہاں تک نزدیک جگہ ممکن ہے دور آوارہ نہ ہوں۔ لانہ یدعو ویعلم۔ کیونکہ امام دعاء کرے اور سکھلاوے گا۔ فیعوا ویستمعوا۔ تو حفظ کریں و کان لگا کر سنیں۔ وینبغی ان یقفوا وراء الامام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو۔ لیکون مستقبل القبلۃ۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ وھذا بیان الافضلیۃ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے۔ ف حتیٰ کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہیں۔ لان عرفات کلھا موقف علی ما ذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف یعنی حدیث۔ ع۔ قال ویستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ ویجتھد فی الدعاء۔ کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کرلے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے۔ ف جب کہ قیام کی حالت میں دعاء کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل لیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہٰذا امام مصنفؒ نے کہا اما الاغتسال فھو سنۃ ولیس بواجب۔ رہا غسل کرلینا تو سنت ہے اور واجب نہیں ہے ولو اکتفی بالوضوء جاز کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام۔ اور اگر اس نے وضو پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ وعیدین اور بوقت احرام ہے۔

واما الاجتھاد فلانہ علیہ السلام اجتھد فی الدعاء فی ھذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم۔ اور رہا کوشش سے دعاء کرنا تو اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا کرنے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی دعاء سب قبول فرمائی گئی سوائے خونوں ومظالم کے۔ ف خون سے مراد قتل ناحق ہے۔ اور مظالم جمع مظلمہ۔ وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو۔ ع۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداسؓ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے ان کو بخش دیا سوائے مظالم کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لوں گا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو جنت دے دے اور ظالم کو بخش دے پس جواب قبول نہیں ملا۔ پھر جب آپ نے مزدلفہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو

دوبارہ عرض کیا پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا۔ تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں آپ اس ساعت تو ہنستے نہیں تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ ہنسے۔ آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدائے ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخش دیا تو وہ مٹی لے کر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور وائے ویلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھ کر مجھے ہنسی آگئی۔ (رواہ ابن عدی والبیہقی)۔ لیکن ابن عدی وابن حبان نے اس کو بوجہ راوی کنانہ یا اس کے بیٹے کے ضعیف کیا۔ مگر بیہقیؒ نے کہا کہ میں نے اس حدیث کے شواہد بکثرت کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہیں اور مظالم کا مغفور ہونا اگرچہ اس حدیث سے ہو در نہ وہ شرک نہیں تو بحکم الٰہی عزوجل ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیہ۔ یہ مظالم مغفور ہیں۔ ابن الہمام نے منذری سے اس کے شاہد حدیث انسؓ اور امام محمد کے آثار سے حدیث ابوذرؓ ذکر کی ہے اور مترجم نے اس کا شاہد قوی حدیث انسؓ بروایت ابو یعلی ابتدائے سورہ انفال کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ دیلبی فی موقفہ ساعۃ بعد ساعۃ۔ اور اپنے موقف میں ساعت بساعت برابر تلبیہ کہتا رہے ف۔ یعنی مع تکبیر وتہلیل دو روز اور دن کے۔ مع۔ وقال مالک یقطع التلبیۃ کما یقف بعرفۃ۔ اور مالکؒ نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے۔ ف۔ یعنی موقوف کر دے۔ لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالارکان۔ کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے۔ ولنا ماروی ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے رہے یہاں تک کہ جمرۃ العقبہ پر کنکری پھینکی۔ ف۔ یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف کر کے وہاں سے جمرۃ العقبہ پر آکر رمی کی۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے مروی ہے۔ اور یہی ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ مفع۔ ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوۃ فیاتی بہا الی آخر جزء من الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزو تک تلبیہ لاوے گا۔ ف۔ اور وہ رمی جمرۃ العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیلی سلام ہے۔ م۔

واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتیٰ کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے سوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا قرض خواہ کی تلاش میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گذرا تو حج ہو گیا۔ ت د۔ اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں۔ م۔ بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے۔ قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہینتہم کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اس کے ساتھ ہوں اپنی وقار پر۔ ف۔ یعنی آہستگی وبھرم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے۔ حتی یاتوا المزدلفۃ۔ یہاں تک کہ مزدلفہ میں آویں۔ لان النبی علیہ السلام وقع

بعد غروب الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے
ف - اور اپنی ردیف میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو
ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک - (رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ)
ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین - اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے
ف - جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود بیان فرمایا - (کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین بخ)
وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ھیئتہ - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے - ف - جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل
میں بروایت مسلم ثابت ہے - ع م - فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ
اجزاہ - پس اگر حاجی نے اژدہام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حدود عرفہ سے
باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا - لانہ لم یفض من عرفۃ - کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی
یہ خلاف اولیٰ ہے -

والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذا فی الاداء قبل وقتھا - اور افضل یہ کہ اپنے مقام
پر ٹھہرا رہے تاکہ اداء کو قبل اس کے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو جاوے - ف - یعنی چلنا
شروع کرنا قبل از وقت نہ ہو - م - اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہو گیا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر
غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے
باہر ہوا تو اس پر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور
امام کے ساتھ بعد غروب خروج ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع
قربانی ساقط نہیں - ل ف ع - اور اگر بعد غروب کے امام نے درنگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں
کیونکہ وقت آ گیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے - (کما فی النص بمف)
فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا باس بہ - اور اگر حاجی نے
غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اژدہام سے تو کچھ
مضائقہ نہیں ہے - لماروی ان عائشۃ رضی اللہ عنہا بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت
کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا
پھر روانہ ہوئیں - ف - اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا - فع - اس سے معلوم
ہوا کہ سوائے خوف اژدحام کے کوئی غرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے - م - مزدلفہ میں پیدل
آنا اور غسل کرکے داخل ہونا مستحب ہے - بمف - قال واذا اتی مزدلفۃ فالمستحب ان یقف بقرب
الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال لہ قزح - کہا اور جب مزدلفہ میں آ جاوے تو مستحب یہ ہے
کہ وقوف اس پہاڑ کے قرب میں کرے جس پر آتش دان ہے جس کو قزح کہتے ہیں - ف - اس
پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے لوگ آگ روشن کیا کرتے تھے - لان النبی
علیہ السلام وقف عند ھذا الجبل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے نزدیک

ٹھہرے۔ وکذا عمرؓ۔ اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ۔ ف۔ سے اپنے زمانہ خلافت میں اُن کا فعل
مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ پہنچ کر اس مقام پر ٹھہرے۔ ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارة.
اور اترنے میں راستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہونچاوے۔ فینزل عن یمینه او یساره. پس راستہ
سے دائیں یا بائیں اُترے۔ ف۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ
پڑھائیں پھر جب صبح ہوئی تو قزح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ (رواه ابوداؤد والترمذی وصححہ)۔ یعنی لوگوں کے
ساتھ وقوف کیا۔ ویستحب ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفة۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے
پیچھے کھڑا ہو بوجہ اس کے جو ہم نے وقوف عرفہ میں بیان کی۔ ف۔ یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ
مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے۔ (کما سیاتی۔م)۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة
واحدة۔ کہا اور امام لوگوں کو نماز مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ یعنی
یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی جائز ہیں۔م۔ وقال زفرؒ باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفة۔ اور زفرؒ نے
کہا کہ ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر وعصر جمع کرنے کے۔ ف۔ کہ وہ دو اقامت سے
ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔ مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح
مسلم کی حدیث جابرؓ اور صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اُسامہؓ میں مصرح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع
کریں تو بھی اقامت دو چاہیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ یہاں اداء میں بدرجہ اولیٰ چاہیئے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ۔ ولنا
روایة جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینهما باذان واقامة واحدة۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابرؓ
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ ف۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ
میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابرؓ میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا۔ مع
ولان العشاء فی وقته فلا یفرد بالاقامة اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو اقامت
علیحدہ نہیں کی جائے گی۔ بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم علی وقته فافرد به لزیادة الاعلام۔ برخلاف عرفہ میں عصر
کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے لیے اقامت علیحدہ کی گئی۔ ف۔ اور
صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں۔ (وقد
رواه ابوداؤد)۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہؓ مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہوں گی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولیٰ دو
اقامت لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اس کا جواب عینیؒ میں یہ مذکور ہے قضاء ہر نماز علیحدہ ہے
بخلاف ان دونوں نمازوں کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ ہیں فافہم۔م۔ ولا یتطوع بینهما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھے گا
ف۔ یعنی سوائے فرض کے سنت نفل نہیں پڑھے۔ لانه یخل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں مخل ہوگی۔ ولو تطوع او تشاغل
بشیء اعاد الاقامة لوقوع الفصل۔ اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ
کرے بوجہ جدائی واقع ہونے کے۔ وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول۔ اور
چاہیئے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں۔ ف۔ یعنی عرفہ کے ظہر و
عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے۔

الا انا اکتفینا باعادة الاقامة لماروی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفة ثم تعشی ثم افرد الاقامة للعشاء۔ مگر ہم نے صرف اقامت اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اس کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے اقامت علیحدہ کہی۔ ف۔ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبداللہ بن مسعودؓ کا فعل صحیح بخاری میں آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان واقامت مروی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اول مصنفؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے۔ م ف۔

ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند ابی حنیفة۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے۔ لان المغرب موخرة عن وقتها بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم علی وقته۔ کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے برخلاف عرفہ کے جمع ظہر وعصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے موخر ہوئی تو بمنزلہ قضاء کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد ہوئی سب ملحوظ رکھے جاویں گے۔ ن۔ لیکن جماعت اولی ہے۔ (الایضاح۔ع)۔ ومن صلی المغرب فی الطریق اور جس حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی۔ ف۔ یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے۔ لم یجزه۔ تو اس کو کافی نہیں ہے۔ عند ابی حنیفة ومحمد وعلیه اعادتها مالم یطلع الفجر۔ یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو۔ ف۔ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ ہوگی۔ م ف۔ اور یہی زفر وحسن بن زیاد کا قول ہے۔ ع۔ وقال ابو یوسف یجزیه وقد اساء۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کو کافی ہے مگر اس نے برا کیا۔ ف۔ بوجہ مخالفت سنت کے۔ حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد کے نزدیک مغرب جائز ہے لیکن اساءت ہے اور ابوحنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر۔ وعلی هذا الخلاف اذا صلی بعرفات۔ اور اسی اختلاف پر ہے جب اس نے عرفات میں مغرب پڑھ لی۔ ف۔ تو امامؒ کے نزدیک واجب الاعادہ تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا۔ لابی یوسف انه اداها فی وقتها فلا تجب اعادتها کما بعد طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنة فیصیر مسیئا بترکه ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مغرب کو اپنے وقت میں ادا کیا تو اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے اساءت کرنے والا ہوا۔ ولهما ماروی انه علیه السلام قال لاسامة فی طریق المزدلفة الصلوة امامک۔ اور ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن

زید سے مزدلفہ کی راہ میں فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ ف۔ یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہؓ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ معناه وقت الصلوة۔ معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے ہے ف۔ یعنی مزدلفہ میں۔ وهذا اشارة الى ان التاخير واجب۔ اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے ف۔ پس زمانہ و وقت و جگہ سے تحدید ہو گئی۔ یعنی نماز مغرب لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی۔ حتی کہ اگر عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے۔ د۔ وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة۔ اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو۔ فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعاً بينهما۔ پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اس پر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب و عشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے۔ واذا طلع الفجر لا يمكنه فسقطت الاعادة اور جب فجر طلوع ہو گئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہو گیا۔ ف۔ اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہو گئی۔

الحاصل مزدلفہ میں پہونچ کر جبل قزح کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تضرع سے گذارے یہ رات بہت بزرگ ہے۔ مف۔ اور نہر الفائق کے مؤلف نے فتوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ دس دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا۔ د۔ مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال واذا طلع الفجر يصلى الامام بالناس الفجر بغلس۔ کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے۔ لرواية ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیه وسلم صلاها يومئذ بغلس۔ بدلیل روایت ابن مسعودؓ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی۔ ف۔ یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی (کمافی الصحیحین)۔ اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی۔ مف۔ اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا۔ فاحفظ۔ م۔

ولان فی التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة۔ اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے۔ ف۔ جواز میں کچھ کلام نہیں لہذا اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کرکے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے۔ م۔ ثم وقف۔ پھر امام وقوف کرے۔ ف۔ یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے۔ م۔ ووقف معه الناس فدعا۔ اور اس کے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے۔ لان النبی علیه السلام وقف فی هذا الموضع يدعو

حتی روی فی حدیث کنانۃ بن عباس فاستجیب دعاوہ لامتہ حتی الدماء والمظالم۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعاء کرتے تھے حتی کہ کنانہ بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی حتی کہ خون ومظلمہ بھی مغفور ہوئے۔ ف۔ چنانچہ حدیث اوپر محقق ہو چکی۔ بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقاً عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرداس ہے۔ ظاہرا کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا۔م۔ ثم ھذا الوقوف واجب عندنا ولیس برکن۔ پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ حتی لو ترکہ۔ حتی کہ اگر حاجی نے اس کو ترک کیا۔ ف۔ پس اگر اژدہام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں (المحیط)۔ اور اگر اس کو ترک کیا۔ بغیر عذر یلزمہ الدم۔ بغیر عذر کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ ف۔ اور حج ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے۔م۔

وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام۔ اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ الآیہ۔ یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو۔ وبمثلہ یثبت الرکنیۃ۔ اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام قدم ضعفۃ اھلہ باللیل۔ اور ہماری دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے بھیج دیا۔ ف۔ اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کریں یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ (رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس)۔ اور یہی فعل ابن عمرؓ کا بخاری میں مروی ہے۔ ولو کان رکنا لما فعل ذلک۔ اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ ف۔ اور ضعیفوں سے عورتیں و بچہ مراد ہیں۔ الحاصل رکن ایسے عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا۔ والمذکور فیما تلاہ الذکر وھو لیس برکن بالاجماع۔ اور جو آیت تلاوت کی اس میں تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے۔ ف۔ تو وقوف کیونکر رکن ہوگا۔ لہٰذا امام شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے۔ یہ کسی کاتب کی غلطی ہے۔ مبسوط میں لیث بن سعد کا اور اسرار میں علقمہ کا نام لکھا ہے۔ اور جو قاضی خاں نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے۔ مفع۔ رہا یہ کہ پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ وانما عرفنا الوجوب لقولہ علیہ السلام من وقف معنا ھذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجہ۔ اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف میں ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات سے ہو آیا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔

ف روایت عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی بایں عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اس کے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقوف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ (رواہ اصحاب السنن الاربعۃ) حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے اور ہم کو حاصل ہو گیا کہ عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروۃ بن الزبیر و شعبی دونوں نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم کی شرط بھی پائی گئی مف۔ علق به تمام الحج۔ وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق کیا۔ وهذا يصلح امارة للوجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے ف پس ہم نے واجب جانا۔ غیر انه اذا ترکه بعذر بان یکون به ضعف او علة او کانت امرأة تخاف الزحام لاشئ علیه لما روینا۔ سوائے اس کے کہ جب حاجی نے اس کو عذر کے ساتھ چھوڑا بایں طور کہ اس میں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ عورت ہو کہ اژدہام سے ڈرتی ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کر دیا۔ اور ان کو ارشاد کر دیا کہ مشعر الحرام میں جو کچھ ہو سکے اللہ تعالیٰ کا ذکر و دعا کر لینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے میں توقف کرنا حتی کہ آفتاب نکل آوے ع م۔ بالجملہ بے عذر کے وقوف مزدلفہ واجب ہے۔

والمزدلفة كلها موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل۔ اور مزدلفہ پر پورا موقف ہے (جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اس کے جو پہلے روایت کر چکے۔ ف یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں۔ قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معه حتی یاتوا منی۔ کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام روانہ ہو اور لوگ اس کے ساتھ ہوں یہاں تک کہ منیٰ میں آوے ف تکبیر و تہلیل و تلبیہ کہتا ہوا۔ د۔ قال العبد الضعیف عصمه اللہ تعالیٰ هكذا وقع فی نسخ المختصر۔ یہ بندہ ضعیف اس کو اللہ تعالیٰ خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ مختصر قدوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا۔ ف کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ وهذا غلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ والصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس۔ اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام و لوگ روانہ ہوں۔ ف یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیحہ میں موجود ہے تو پہلی عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے۔ ع۔ لان النبی علیه السلام دفع قبل طلوع الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ ف چنانچہ صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔

فروع مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت وقوف بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے۔ اور کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اوفق ہے۔ نیت وقوف مانند عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ

پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اس کو کافی ہے۔ لان ھذا القدر مما لا یمکن الاحتراز عنہ۔ کیونکہ اس قدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعیداً منھا لا یجزیہ۔ اور اگر جمرہ سے دور گری تو اس کو کافی نہیں۔ لانہ لم یعرف قربۃ الا فی مکان مخصوص۔ کیونکہ اس کا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں۔ ف۔ تو جب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔

الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں رائے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدۃ فھذہ واحدۃ۔ اور اگر اس نے ساتوں کنکریاں یکبارگی ماردیں تو ایک کنکری قرار پاوے گی۔ لان المنصوص علیہ تفرق الافعال۔ کیونکہ منصوص علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے۔ ف۔ پس بغیر قیاس و رائے کے اسی طرح ایک ایک کرکے پھینکے۔ ویاخذ الحصی من ای موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرہ۔ اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے لیوے سوائے جمرہ کے پاس کے کہ یہ مکروہ ہے۔ لان ما عندھا من الحصی مردود ھکذا جاء فی الاثر فیتشاءم بہ۔ کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں رد کردی گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی۔ ف۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں ہوتا اس کی کنکریاں الٹی رد کردی جاتی ہیں تو ان کو لینا منحوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں۔ اسحق بن راہویہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں۔ ورواہ ابن ابی شیبۃ نحوہ حاکم و دارقطنی نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان راوی کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام میں اور صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ نے اس کو ابوسعیدؓ کا قول روایت کیا۔ مع۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے وقت سے رمی انجمار جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہ ہو تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا م۔ ومع ھذا لو فعل۔ اور باوجود اس کے اگر اس نے کیا۔ ف۔ یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اس نے وہیں سے کنکریاں لے کر ماریں۔ اجزاہ لوجود فعل الرمی تو کافی ہوگیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزائے زمین یعنی خاک سے ہو اس کو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ خواہ ڈھیلا ہو یا گوندھی مٹی خواہ خشک ہو یا نہیں حتیٰ کہ خاک کی مٹھی روا ہے اور سروجی نے لکھا کہ گیرو اور چونا و ہرتال و پتھر اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و عقیق و فیروزہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے

کہ یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہایہ میں نفیس لعل و جواہر سے عدم جواز نکھا کیونکہ ایسی چیز شرط ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بور و زبرجد ہو اور یہی قول مالکؒ و احمدؒ کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذہب والفضۃ لانہ یسمی نثرا لا رمیا۔ بخلاف اس کے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ ان سے نثار کہلاتا ہے نہ پھینک مارنا۔ ف۔ اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور اولیٰ و احوط یہ کہ صرف پتھروں پر جو نص میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ (کما حققہ فی الفتح۔ م)

قال ثم یذبح ان احب۔ کہا کہ پھر اس کا جی چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جس میں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر۔ پھر سر کو مونڈے یا کترے۔ ف۔ خواہ خود یا حجام سے۔ لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول نسکنا فی یومنا ہذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منی میں آئے تو جمرہ پر آکر اس کو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ پر تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر موے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما) اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایاں معتبر ہے نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ (کذا فی الفتح)۔ الحاصل آپ کا فعل حجت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الحلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یتحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ کر ادائے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آوے گا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی الجمرہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم الرمی علیہما۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کر لی جاوے گی۔ ف۔ تا کہ احرام میں واقع ہو۔ رہی ترتیب قربانی و حلق میں۔ ثم الحلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہیں۔ فیقدم علیہ الذبح۔ تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کی جاوے گی۔ ف۔ تا کہ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے

وانما علق الذبح بالمحبۃ ۔ اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے معلق کیا ۔ ف ۔ چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے ۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع ۔ کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے ۔ والکلام فی المفرد ۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنے والا ہے ۔ ف ۔ اور جو شخص کہ ان ایام حج وعمرہ ملا کر ادا کرے جس کو قران کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جس کو تمتع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہے ۔ الحاصل افراد حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کترواوے ۔ والحلق افضل اور سر منڈانا افضل ہے ۔ لقولہ علیہ السلام رحم اللہ المحلقین قالہ ثلثا الحدیث ظاہر بالرحم علیہم ۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم فرما دے ۔ اس کو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس ان پر مکرر رحمت بھیجی ۔ ف ۔ یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والوں پر بھی ۔ (کمافی الصحیحین) ۔ پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر تو منڈانا سرچند افضل ہے ۔ یہ تو نص جلی ہے ۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا ۔ ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وہو المقصود ۔ اور اس دلیل سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے میں خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے ۔ وفی التقصیر بعض التقصیر ۔ اور کترانے میں کچھ نقص ہے ۔ فاشبہ الاغتسال مع الوضوء تو اس کی مشابہت ہوگئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے ساتھ ۔ ف ۔ تو جیسے غسل کرنا وضوء سے افضل ہے یوں ہی منڈانا کترنے سے ۔

فروع

جس کے سر پر بال نہ ہوں واجب ہے کہ سر پر استرا پھرا دے اور بقولے مستحب ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے سے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں نوچ ڈالے تو کافی ہوگیا ۔ اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس ۔ اگر دونوں متعذر ہوں تو حلال ہوگیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے ۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہیں تو سوائے مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہیں ہے بعف

ویکتفی فی الحلق بربع الراس ۔ اور منڈانے میں چوتھائی سر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے ۔ اعتبار بالمسح ۔ بر قیاس مسح کے ۔ ف ۔ یعنی جیسے وضو میں چوتھائی سر کا مسح کافی ہے ۔ وحلق الکل اولی ۔ اور پورا سر منڈانا بہتر ہے ۔ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ ف ۔ جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا ۔ کرمانیؒ نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا کترایا تو کافی ہوا اور اس نے اساءت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سوائے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن کاٹے اور اگر ایسا

کیا تو کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی تفساد التفث میں سے ہے (کذا فی المبسوط)۔ اور محیط میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے خطمی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقول احرام ہے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی رح نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اس کو حلال ہونا مباح ہو گیا۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈانے میں اس قدر کافی ہے جس قدر سے وضو میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر وضو نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے بتوضیح تمام اس کو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل ہر مجتہد بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے میں مقتضائے دلیل یہی کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیسا کہ قول مالک رح ہے اور یہی میرا مذہب ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ کما فی الفتح۔ اور اسی پر اعتماد اولیٰ ہے مگر اتنا کہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے اس کے سوائے ظاہر ہو۔ رہے عوام معذور تو ان کے واسطے کتاب میں مذکور ہوا کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے پھر حلق یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والتقصیران یاخذ من رؤس شعرہ مقدار الانملۃ۔ اور کترنے سے یہ معنی کہ بالوں کے سروں سے بقدر ایک انگل کے تراشنا ہے۔ ف۔ یہ اندازہ حضرت عمر و ابن عمرؓ سے مروی ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں۔ مع۔ ہاں عورت کو سر منڈانا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چکا وقد حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اس کو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ ف۔ یعنی خوشبو و لباس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع و اس کی دواعی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالک ولا الطیب ایضا لانہ من دواعی الجماع۔ اور امام مالک رح نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی میں سے ہے۔ ف۔ تو عورتوں کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اس کے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثناء میں دواعی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی ان میں داخل ہے لیکن تمام روایت سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو عینی رح نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ وھو مقدم علی القیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے ف۔ تو مالک کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارضہ میں عبد اللہ بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ العقبیٰ کو رمی کیا تو اس کو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں و خوشبو کے یہاں تک کہ طواف زیارت ادا کرے۔ (رواہ الحاکم قائلا علی شرط الشیخین)۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد منقطع مروی ہے۔ (کذا فی الامام)۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین

نیز قاسم نے عائشہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اس کے کہ آپ احرام باندھیں اور یوم النحر کو قبل اس کے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے معطر کیا جس میں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم میں عمرہ نے عائشہؓ سے مانند اس کے روایت کی۔ نسائیؒ و ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہے۔ م مف۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح وارجح ہیں تو کوئی معارضہ قائم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف عورت ابھی اس کو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولا یحل له الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اس کو حلال نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ ان کے دو قولوں میں سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اس کی ران یا پیٹ سے مساس دخواہش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اس کو جائز نہیں جانتے۔ لانه تضاء الشهوة بالنساء کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرتا ہے۔ فیوخر الی تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائے گا۔ ف۔ اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی لیس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے۔ هو یقول انه یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلته فی التحلیل۔ شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو حلال کرنے میں بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی دسویں ذی الحجہ اس کا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ وقوف مزدلفہ بھی یوم النحر میں واقع ہے۔ ولنا ان ما یکون محللا یکون جنایة فی غیر اوانه کالحلق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو چیز احرام سے حلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ ف۔ کہ وہ احرام میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایة۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جا کر رمی الجمار کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان التحلل بالحلق السابق لا به۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے۔ ف۔ ہاں اس قدر ہے کہ اسی حالت حلال پر جو احرام میں تھے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اس کے کہ عورت سے شہوت پوری کرے لہذا شرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م مع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون اس کے نہ ہوگا اور

ابن عمرؓ سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم لیقضوا تفثھم۔ مروی ہے کہ قضاء تفث وہ حلق و سامس سے یہی مفسرین کا قول ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابوحنیفہ کے قول پر حلی۔ ماضح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے خطمی سے سر دھویا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ مف

الحاصل منی میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کرلے۔ قال ثم یاتی من یومه ذلک مکة۔ قدوری نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے دن۔ ف۔ گیارہویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسوں۔ ف۔ یعنی بارہویں کو کہ یہی ایام قربانی کے ہیں پس ان سے تاخیر نہ کرے۔ فیطوف بالبیت طواف الزیارة سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف۔ اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے تاخیر کرنا افضل ہے جیسے طواف الزیارة کو دسویں تاریخ کو ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ان النبی علیه السلام لما حلق افاض الی مکة فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظهر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف۔ یہ حدیث صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابرؓ میں اور ابوداؤد اور ابن حبان و حاکم کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونوں روایتوں میں سے ایک سے کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید ہیں کہ طواف الزیارة دسویں کو ادا کیا تو بھی افضل ہے۔ م۔ ووقته ایام النحر۔ اور طواف الزیارة کا وقت قربانی کے ایام ہیں۔ ف۔ دسویں و گیارہویں و بارہویں تک لان الله تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلوا منها۔ یعنی کہا فکلوا منها۔ ف۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر فرمایا ولیطوفوا۔ ف۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتهما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول وقته بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتدائے وقت طواف الزیارة کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ ف۔ آخر ایام قربانی تک۔ لان ما قبله من اللیل وقت الوقوف بعرفة۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ والطواف مرتب علیه۔ اور طواف اس وقوف پر مرتب ہے۔ ف۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لامحالہ طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل نویں کے دن سے لے کر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اس میں سے کسی جزو میں وقوف کرے اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارة کا وقت شروع ہوا ہے اس میں پہلے وقوف مزدلفہ پھر آکر بعد طلوع الشمس کے رمی الجمرہ پھر مستحب قربانی پھر حلق یا قصر پھر طواف الزیارة کرے۔ م۔ وافضل هذه الایام اولها کما فی التضحیة اور ان ایام طواف میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انھیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل

ہے۔ وفی الحدیث افضلہا اولہا۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے
ف۔ یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر یہ کہ کہا جاوے کہ اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ رہا اس
طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف القدوم
لم یرمل فی ھذا الطواف ولا سعی علیہ۔ اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان
سعی کر چکا ہو تو اس طواف الزیارۃ میں رمل نہیں کرے گا اور اس پر سعی وصفا و مروہ بھی نہیں ہے
وان کان لم یقدم السعی۔ اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں کر چکا۔ ف۔ بلکہ اس وقت تک
تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ھذہ الطواف وسعی بعدہ۔ تو اس طواف میں رمل
کرے اور اس کے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الامرۃ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا
و مروہ تو مشروع نہیں مگر ایک بار۔ ف۔ یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو
پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہے اس کے
بعد یہ سعی ادا کر وے۔ والرمل ماشرع الامرۃ فی طواف بعدہ سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے
ایک بار ایسے طواف میں جس کے بعد سعی ہو۔ ف۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکی
ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ مفاد اس کا یہ ہے کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اس
کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہوا اور طواف الزیارۃ مع رمل وسعی کرے۔ اگر طواف
قدوم میں رمل نہ کیا اور اس کے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیر
ادا کرے۔ پھر سات پھیرے بروجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی تین واجب ہیں
کما نص علیہ الامام محمد اور اس میں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔
ویصلی رکعتین بعد ھذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے۔
لان ختم کل طواف برکعتین فرضا کان الطواف اونفلا علی مابینا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت
کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ حدیث کہ طواف
کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں مذکور ہے۔ م۔
فروع متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمزم کے دراء
طواف کیا تو کافی ہے اور اگر وراء مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے مکہ کے گرد طواف
کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ مسجد میں داخل ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا
نہ ہو مگر آنکہ اس پر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت مؤکدہ یا جماعت
جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہے عورت
کو مستحب ہے کہ مطاف کے کنارہ رہے اور مرد کو بہت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے
اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف
سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد اگر جہاں سے چھوڑا تھا اس پر بناء کرے جن اوقات
میں نماز مکروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پہنے طواف میں

مضائقہ نہیں بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد وثناء ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا۔ طواف میں سلف سے ذکر الٰہی متوارث واس پر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے (کمافی التجنیس للمصنف)۔ اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں۔ کمافی الکافی للحاکم۔ طواف میں فتوی دینا اور بضرورت پانی پینا جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے۔ اگر سواری پر آدمی لدکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرے اور چلا آیا تو اس پر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کما نص علیہ محمد و مشائخ۔ دوسرے کو لادکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہوگیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر دشمن سے بھاگے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیر گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہوگیا۔ خانہ کعبہ کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہوکر نماز پڑھی۔ لہذا آپ کے مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اٹھادے گا۔ یعنی جلال وعظمت الٰہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹی حتی کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر وباطن میں جہاں تک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے۔ عوام جس کو عروۃ الوثقی کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی مسمار کو ناف دینا کہتے اور اس پر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے۔ (کمافی الفتح)۔

الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہوچکے۔ قال وقد حل لہ النساء۔ قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہوگئیں۔ ف۔ اور اس میں طواف کو دخل نہیں لکن بالحلق السابق۔ لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہوچکا۔ اذھو المحلل۔ کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ ف۔ یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں۔ لا بالطواف۔ نہ بوجہ طواف کے الا انہ اخر عملہ فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا موخر کردیا گیا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ طواف کرے۔ نظیر یہ کہ کسی نے جاکر چیز خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے۔ م۔ قال وھذا الطواف ھو المفروض فی الحج وھو رکن فیہ۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اس میں رکن ہے۔ اذھو المامور بہ فی قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عزوجل ولیطوفوا الخ میں۔ ف۔ یعنی اور یہ بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ نع۔ ویسمی طواف الافاضۃ وطواف یوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور تیسرا نام طواف

یوم النحر ہے۔ ویکرہ تاخیرہ عن ھذہ الایام۔ اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ د۔ لما بینا انہ موقت بھا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انھیں ایام کے ساتھ موقت ہے۔ ف۔ یعنی یہی اس کا وقت مقرری ہیں۔ وان اخرہ عنھا لزمہ دم عند ابی حنیفۃ رح وسنبینہ فی باب الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرماً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اس کو جرموں کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ثم یعود الی منی فیقیم بھا۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو۔ لان النبی علیہ السلام رجع الیھا کما رویناہ۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ ف۔ حدیث ابن عمر و جابر فی صحیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الرمی وموضعہ بمنی۔ اور اس لئے کہ اس پر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اس کا ٹھکانا منیٰ میں ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منیٰ میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے۔ ف۔ یعنی گیارہویں تاریخ بعد زوال کے۔ رمی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات کو رمی کرے۔ فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف۔ پس اس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ فیرمیھا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاۃ۔ پس اس کو سات کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ پس اس کی رمی پوری ہوگئی۔ ویقف عندھا۔ اور اس کے پاس کچھ توقف کرے۔ ف۔ یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح و دعاء کے۔ ثم یرمی التی تلیھا من ذلک۔ پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو جماریں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات کنکریوں سے مع تکبیروں کے۔ ویقف عندھا۔ اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم یرمی۔ پھر رمی کرے۔ ف۔ تیسرے جمرہ کو یعنی۔ جمرۃ العقبہ کذلک۔ جمرۃ العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے۔ ولا یقف عندھا۔ اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ ھکذا روی جابر رض فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسراً۔ چنانچہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اس میں یوں ہی تفسیر کے ساتھ روایت کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں صرف جمرۃ العقبہ کے اول روز کا بیان ہے ہاں ابوداؤد نے حدیث عائشہ رض سے مفسر روایت کیا ہے۔ (ورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم) منذری نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مع بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رض میں کما فی واقی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے۔ معت۔ ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس۔ اور اول و دوم دونوں جمروں کے پاس وہاں توقف کرے جہاں لوگ ٹھہرتے

ہیں۔ ف۔ کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جس کو لوگوں نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اول جمرہ میں آگے بڑھ کر توقف قبلہ رخ دیر تک دعاو ہاتھ اٹھانا اور دوم میں بائیں جانب مڑکر قبلہ رخ اسی طرح دعاء مذکور ہے۔ مف۔ ویحمد اللہ ویثنی ویہلل ویکبر ویصلی علی النبی علیہ السلام ویدعو لحاجتہ ویرفع یدیہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے اور ثناء پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعاء مانگے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے جمہور کے نزدیک ع۔ ف۔ دونوں کندھوں تک (المحیط)۔ لقولہ علیہ السلام لاترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتھا عند الجمرتین۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں گے مگر سات مواقع پر اور منجملہ سات کے دونوں جمروں کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الایدی بالدعاء۔ اور مراد دعاء کے ساتھ ہاتھوں کا اٹھانا۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گذری۔ اور دعاء کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کہ رمی نہیں کرسکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھ کر پھینکے یا دوسرا اس کی طرف سے پھینک دے۔ یوں ہی جو اغماء سے بیہوش ہو۔ اگر ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونوں یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف میں امام کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے۔ مف۔ وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ھذہ المواقف۔ اور چاہیے کہ ان مواقف میں (خواہ جمرہ کے ہوں یا عرفہ وغیرہ کے) مومنوں کے واسطے اپنی دعاء میں مغفرت مانگے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخش دے۔ کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاوے گا اور مومنین بخشے جاویں گے۔ لان النبی علیہ السلام قال اللھم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الٰہی حاجیوں کو بخش دے اور جس کے واسطے حاجیوں نے مغفرت مانگی اس کو بخش دے ف۔ رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃؓ اور اس کو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت کیا ع۔ت۔ ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ۔ پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے توقف کرے۔ ف۔ جیسے جمرہ اول وجمرہ دوم ہے کہ ان کی رمی کے بعد توقف دعاء ہے۔ لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی بالدعاء فیہ۔ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ میں واقع ہے تو اس فعل میں دعاء کرے وکل رمی لیس بعدہ رمی لایقف۔ اور جو رمی کہ اس کے بعد رمی نہیں ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہیں کرے گا۔ ف۔ جیسے تیسرا جمرۃ العقبہ یا یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کی رمی کے بعد توقف نہیں چنانچہ حدیث میں منصوص ہے۔ لان العبادۃ قد انتھت چونکہ عبادت تو ختم ہو چکی۔ ولھذا لایقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضاً۔ اور اسی وجہ سے یوم النحر میں بھی بعد جمرۃ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من الغد۔ قدوریؒ نے کہا اور

جب دوسرا دن ہو ف۔ یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن وخاتمہ ہے جس کو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثلث بعد زوال الشمس کذلک۔ تو تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف۔ یعنی جس طرح گیارہوں کی جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے۔ ف۔ کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ بدلیل قولہ تعالی فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس کو کچھ گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقوی کرے۔ ف۔ زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالٰے نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا مع۔ پس بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے ف۔ تیرہویں تک جو آخر ایام تشریق ہے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ چوتھے دن تینوں جمرات کو رمی کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف زیارت کیا آخر روز جب کہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشریق کی راتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ۔ (رواہ ابوداؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم)۔ منذری رح نے مختصر السنن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفع۔ لہذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر مالم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر۔ اور حاجی کو چلے جانے کا جواز حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی تیرہویں کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اس کو چلے جانے کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ جب تک چوتھے روز کی رمی نہ کر لے۔ لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ ف۔ نظیر اس کی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع ہونے سے جواز نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رض سے مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔

وان قدم الرمی فی ھذا الیوم۔ یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے پہلے ادا کر لیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ وھذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔

وقالا لایجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ ف یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ ع۔ اعتباراً بسائر الایام۔ بر قیاس دیگر ایام کے ف۔ یعنی ۱۰۔۱۱۔۱۲ تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے تو چوتھے دن بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت میں تھا۔ ف یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام میں نہیں بس یہی فرق تھا۔ فاذا لم تیترخص التحق بھا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ ف اور کسی بات میں فرق نہ رہا۔ تو جیسے دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی نہیں جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہ ہوئی۔ ومذھبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابوحنیفہ کا مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ (رواہ البیہقی)۔ یعنی جب تیرہویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہے۔ م۔ ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ھذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلھا اولی۔ اور اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہوگیا تو بدرجہ اولی اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔

بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف روز اول و دوم کے۔ ف کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہو لہذا ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لایجوز الرمی فیھما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لایجوز ترکہ فیھما فبقی علی الاصل المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے ف یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہوچکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ وابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے نہ جائز سے ہے۔ م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ رہا یوم النحر یعنی دسویں کو بعد واپسی عرفات ومزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر کے اساءت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ ف یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاۃ ان یرموا لیلا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس ومرسلاً عن عطاء۔ ف۔ ورواہ الطبرانی۔ ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ مفح۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتیٰ کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس ہوتے (ابوداؤد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو گی۔ اور ابوداؤد نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث اس میں ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرۃ۔ م ع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رض کا فعل صریح اجازت سے ظاہر نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب ملحوظ نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے اپنی رائے کے افعال سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے باوجود اس کے محتمل کہ عورتوں نے خودرائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان کو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال راجح ہے بدلیل اس کے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔

ولنا قوله عليه السلام لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی واللفظ وابن حبان فی الصحیح عن عبداللہ بن عباس۔ مفع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جن کو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے ف۔ یعنی ابوبکر البزار رح کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مفع۔ اور دوسری احادیث سے معلوم ہوا کہ آپ کا فعل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں ثبوت ہوا کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں۔ فیثبت اصل الوقت بالاول والافضلية بالثانی۔ پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث دوم۔ ف۔ اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائے گا جو شافعی رح روایت کی بلکہ اس کی تاویل کی جاوے۔ وتاويل ما روى الليلة الثانية والثالثة۔ اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے۔ ف۔ یعنی چرواہوں کو اجازت دی کہ گیارہویں و بارہویں رات میں رمی کریں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ رمی میں راتیں اپنے اگلے دن کی تابع ہیں حتیٰ کہ جب مثلاً گیارہویں کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہو کر آخر رات تک رہتا ہے۔ مغ۔ پس چرواہوں کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱ یا ۱۲ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کریں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں ضعفاء میں اور چرواہوں کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان ليلة النحر وقت الوقوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث عرفہ میں گزری تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہ ہوگا۔ والرمى يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة۔ اور

رمی ترتیب کے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لا محالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا ف سے تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لیں کہ چرواہوں کو اسے دسویں رات میں رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اس لیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتوں بچوں اور چرواہوں کو رخصت دی تو یہ انھیں تک رہے گی دوسروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس وعبداللہ بن عباس دربارہ ضعفاء کے جو اسنادمیں اقوی ہیں مرجوع متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہوں کے ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔م۔ ثم عند ابی حنیفة یمتد هذا الوقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ ف سے یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقوله علیه السلام ان اول نسکنا فی هذا الیوم الرمی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں ف سے اس کا ذکر حلق کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتاله۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا۔ف بنا برآنکہ دن میں کہا اور یہ دن کہنا برابر ہیں۔ وذهابه بغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے۔ ف سے کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہے گا۔ وعن ابی یوسف انه یمتد الی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ ف سے بعد زوال کے نہیں رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ع۔ والحجة علیه ما روینا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کرچکے ف سے ان اول نسکنا فی هذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اس کا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی (کما لایخفی) وان اخر الی اللیل رماه ولا شیء علیه۔ اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کر لے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعاء۔ بدلیل چرواہوں کے حدیث کے۔ ف سے بلکہ اس لیے کہ رات بھی دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جواز مع اساءت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اساءت ہے اور رات میں جائز مع اساءت ہے۔ ع ف ع۔ اور مخفی نہیں کہ رات وغیرہ میں جہاں اساءت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء وچرواہوں کو اساءت نہیں ہے۔ م ف۔ وان اخره الی الغد رماه۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے۔ لانه وقت جنس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے۔ ف سے اگرچہ خاص اس رمی کا نہ ہو۔ لہٰذا رمی کر لے۔ وعلیه دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آئی۔ عند ابی حنیفة لتاخیره عن وقته کما هو مذهبه ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے جیسا کہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ ف سے یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کردے تو قربانی لازم آئی۔ پھر یہ اس بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رمی

ھا راکبا اجزاہ۔ قدوری نے کہا پھر اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اس کو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی بوجہ فعل رمی حاصل ہوجانے کے ف۔ بلکہ قاضیخاں میں کہا کہ یہی ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اس کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی ثبوت ہوا۔ مف کمافی الصحیح وغیرہ۔ اور ابویوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کرلو کیا معلوم شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کروں گا۔ (کمافی الصحاح)۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابویوسف نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیاً والا فیرمیہ راکباً۔ ہر رمی جس کے بعد رمی ہے تو افضل یہ کہ اس کو پیادہ رمی کرے ورنہ اس کو سوارہ رمی کرے۔ ف۔ پس دسویں کی رمی جمرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں جمرہ اولی ووسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ماذکرنا۔ اس واسطے کہ اول یعنی جس کے بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا و دعا ہے بنابر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اس کو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جس کے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جائے وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابویوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ الحدادیؒ نے کہا کہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ ظہیریہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولی ہے۔ مف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابوحنیفہ ومحمد نے استنباط کیا۔ ہاں سواری میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی۔ اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتوں میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی میں رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد وابن حبان کی حدیث عائشہؓ میں گذرا۔ اور اس سے صرف سنت ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان راتوں مکہ میں سونا مکروہ رکھتے۔ تینوں اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مف۔ ولو بات فی غیرھا متعمدا لا یلزمہ شیء عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوائے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کیونکہ اُن کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک نہیں۔ لانہ وجب لیسھل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام

واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی میں آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکه لا یوجب الجابر۔ تو یہ فعل کچھ افعال حج سے نہ ہوا تو اس کے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ (کما فی الکافی)۔ ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ واجب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیوں لیتے۔ ابن الہمام نے رد کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے خصوص جب کہ سب لوگ منی میں تھے۔ م ف۔

قال ویکرہ ان یقدم الرجل ثقله الی مکة ویقیم حتی یرمی۔ قدوری نے کہا اور مکروہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کر دے اور خود ٹھہرا رہے یہاں تک کہ رمی کرے۔ لما روی ان عمر رضی اللہ عنه کان یمنع منه ویؤدب علیه۔ کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اس پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ یعنی کہتے کہ اس کا حج نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب ٹھہرے گا۔ م۔ ولانه یوجب شغل قلبه۔ اور اس دلیل سے مکروہ کہ ایسا کرنا اس کے دل کو اسباب میں مشغول رکھے گا۔ ف۔ وعلی ہذا اگر مکہ میں ایسی جگہ رکھا ہو کہ اس کو اطمینان ہو تو کراہت نہ ہوگی۔ (کما فی الدر)۔ تنبیہ: اسی سے کہا گیا کہ نماز میں جوتیاں وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیے۔ ۔ واذا نفر الی مکة بالمحصب اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب میں اترے۔ وھو الابطح۔ اور یہی ابطح ہے۔ ف۔ جو مکہ سے منی کو جاتے ہوئے دونوں پہاڑ کے درمیان متصل بمقابر اونچا مقام بائیں جانب ہے اور وہ فنائے مکہ سے ہے اور مقبرہ اس میں شامل نہیں ہے۔ م ف۔ وھو اسم موضع قد نزل به رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے تھے ف۔ رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشاء تک نمازیں پڑھ کر کچھ دیر سو جاوے پھر بیدار ہو کر مکہ میں داخل ہو۔ م ف۔ وکان نزوله قصدا۔ اور محصب میں آپ کا اترنا قصداً تھا۔ ف۔ اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصداً نہیں اترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس جو چاہے وہاں اترے یا نہ اترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث میں عائشہ رض کا صریح قول ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہاں قصداً بطریق عبادت اترے۔ اسی کو مصنف رح نے اختیار کیا۔ ھو الاصح حتی یکون النزول به سنة۔ یہی اصح ہے حتی کہ محصب میں اترنا سنت ہو گیا۔ ف۔ جب کہ آپ قصداً اترے۔ علی ما روی انه علیه السلام قال لاصحابه انا نازلون غدا عند خیف بنی کنانة حیث تقاسم المشرکون فیه علی شرکهم۔ بنا بر اس کے جو روایت کیا

گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منیٰ میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف میں اتریں گے خیف بنی کنانہ میں جہاں مشرکوں نے اپنے شرک پر باہم قسمیں کھائی تھیں یشیر الی جهدهم علی هجران بنی هاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکوں کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے میں۔ ف رواہ الجماعۃ الستۃ عن اسامۃؓ۔ وفی الصحیحین عن ابی ہریرہ رضؓ۔ اور ملخص قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کے دعویٰ نبوت و ابطال بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اس خیف محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم و عہد کیا کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کریں کسی طرح کا کھانا پینا خرید فروخت پانی دانہ ان کے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ابو طالب کو ے کر پہاڑ میں چلے گئے اور مشرکوں نے عہد نامہ کعبہ میں رکھا۔ تین سال گذرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفیں ہوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہد نامہ کو کیڑے نے سب میٹ دیا صرف نام الٰہی باقی ہے۔ ابو طالب نے کافروں کو آگاہ کیا۔ انہوں نے غصہ ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کر لیں۔ ابو طالب نے باشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہا کہ اگر نہ ہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کر دیں۔ آخر سر غنہ جمع ہوئے اور دروازہ کھولا گیا اور داخل ہو کر عہد نامہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف صحیح تھا کہ اس میں سوائے حرف نام الٰہی کے کچھ نہیں تھا مشرکوں کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے میل ہو گیا۔

الحاصل حدیث اسامہؓ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ فعرفنا انہ نزل بہ اراءۃ للمشرکین لطیف صنع اللہ تعالیٰ بہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الٰہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی۔ ف حتیٰ کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا۔ فصار سنۃ کالرمل فی الطواف۔ تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا ف غایت یہ کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اس وقت مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جس وقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد مصنفؒ کی یہ لی جاوے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں ہم قسم ہوئے تھے اگرچہ اس وقت شرک نہیں یا طلقاء مکہ کو جن کے دل میں ایمان خوب جما نہ تھا۔ م ف۔ اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر ابطح میں اترا کرتے تھے۔ (رواہ مسلم)۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ محصب میں اترنا سنت جانتے اور منیٰ سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے۔ نافعؒ نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ (رواہ مسلم)۔ میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس طور پر کہ رمی الجمار قبل زوال کر لیتے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں۔ فافہم م۔ غرضکہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ قال ثم دخل مکۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو۔ فطاف بالبیت

سبعۃ اشواط لا یرمل فیہا۔ پس طواف خانہ کعبہ کا سات پھیرے جن میں رمل نہیں کرے گا۔
ف ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے تو رات میں واقع ہوگا
اور یہی ظاہر حدیث انسؓ عند البخاری کے ہے۔ وھذا الطواف الصدر ویسمی طواف الوداع۔ اور
یہ طواف الصدر یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ وطواف آخر عھد بالبیت
اور طواف آخری عہد بخانہ کعبہ۔ لانہ یودع البیت ویصدر بہ۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ
وہ بیت کو وداع کرتا ہے اور روانہ ہوتا ہے۔ ف اسی واسطے مستحب یہ کہ جب روانگی پر ہو تو
یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اس کے بعد مکہ میں ٹھہرے
مف۔ وھو واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ف حتی کہ اگر
بغیر طواف روانہ ہوگیا تو جب تک مواقیت سے نہیں نکلا ہے اس پر واجب کہ بغیر جدید
احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک
قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھ کر لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے
کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام کر لوٹ کر پہلے
عمرہ طواف وسعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر اور اس پر کچھ اور واجب نہیں ہے لیکن
فقہاء نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے۔ مف۔ پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد ہے
ع۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی۔ ف ومالک کے۔ لقولہ علیہ السلام من حج ھذا
البیت فلیکن آخر عھدہ بالبیت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس
خانہ کا حج کرے تو اس کا آخری عہد اس بیت کے ساتھ طواف ہو۔ ف (رواہ البخاری
ومسلم)۔ یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث میں یہ مضمون بھی
وارد ہے۔ ورخص للنساء الحیض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت دی
ف یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جیسے نفاس والیاں۔ وعمرہ ادا کرنے والا۔
السراجی۔ ع۔ اور یہ بھی دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر
وہم ہو کہ پھر حائضہ قربانی دے تو جواب یہ کہ طواف داخل حج نہیں بلکہ بروقت رخصت واجب
ہے اور چونکہ حائضہ اس وقت لائق طواف نہ تھی تو اس کو رخصت حاصل ہوئی۔ (وفی حدیث مسلم)
لا ینفرن احد حتی یکون آخر عھدہ بالبیت۔ ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہاں تک کہ اس کا آخری
عہد بخانہ کعبہ ہو یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پر واجب ہے۔
الا علی اھل مکۃ۔ سوائے اہل مکہ کے۔ ف یا جو لوگ داخل میقات ہیں۔ مع۔ لانھم لا
یصدرون ولا یودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع کرتے ہیں۔ ولا رمل فیہ
لما بینا انہ شرع مرۃ واحدۃ۔ اور رمل اس طواف میں اس واسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل
صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا۔ اور دو رکعت طواف اس
کے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے

چوکھٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لپٹے۔ پھر جو مصنف نے لکھا۔ ویاتی زمزم ویشرب من ماءھا۔ اور زمزم پر آوے اور اس کا پانی پیے۔ ف ابن الہمام نے لکھا کہ باقی ڈول اپنے بدن پر بہاوے اور کہے اللھم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء۔ بروایت ابن عباسؓ اور مصنفؒ نے یہ حدیث لکھی کہ لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البیر۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول بھرا پس اس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں ڈال دیا۔ ف خود بھرنا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاءؒ سے مرسل ہے اور حدیث جابرؓ عند مسلم اور حدیث ابن عباسؓ عند احمد والطبرانی میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہو اور جو مصنف نے لکھا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انسؓ دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے۔ ہاں ارزقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م ف۔

ویستحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العتبۃ۔ اور چوکھٹ چومے۔ ویاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے۔ وھو ما بین الحجر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ ف رواہ عبدالرزاق عن ابن عباسؓ۔ فیضع صدرہ ووجھہ علیہ۔ پس اس پر اپنا سینہ وچہرہ رکھے۔ ویتشبث بالاستار ساعۃ۔ اور پردہائے کعبہ سے ایک ساعت لپٹا رہے۔ ثم یعود الی اھلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ ھکذا روی ان النبی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یوں ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا ف رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وعبدالرزاق واسحٰق والدارقطنی والبیہقی۔ ت ع۔ قالوا وینبغی ان ینصرف وھو یمشی وراءہ ووجھہ الی البیت متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد مشائخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹے اس ہیأت سے کہ پیچھے کو چلتا ہو اور اس کا منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہوا حسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر یہاں تک کہ مسجد سے باہر آجاوے فھذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے ف جس طرح مرد ادا کرے اور شیخ ابن الہمام نے یہاں فصل طویل درباب آب زمزم لکھی جس کا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباس سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جس میں طعام کی سیری وبیمار کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضر موت کی وادی برہوت کا ہے۔ الخ۔ رواہ ابن حبان والطبرانی باسناد ثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکورہ حضرت ابوذر کی حدیث مرفوع ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباس سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دے گا اور سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالیٰ سیر کرے گا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالیٰ دور کرے گا۔ (الدارقطنی)۔ اور اگر تو نے اس کو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دے گا۔ اور جب ابن عباس پیتے تو

کہتے کہ اللھم انی اسالك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من کل داء۔ یعنی الٰہی میں تجھ سے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں۔ (الحاکم وصحہ۔ ورواہ ابن ماجہ واحمد)۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیر اندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتیٰ کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی ابن حجرؒ نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے ان کی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اس کو ہدایت طلب الحدیث ومرتبہ امام ذہبی کی مراد سے پیا اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھ کر پاتا تھا اور مجھے امید ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے۔ انتہی۔ اور میں اس کے پینے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں۔ ملخص الفتح۔ اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام پر مع استقامت کے وفات اور ہر قسم کے دین باطل سے نجات کی امید واری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذوالفضل العظیم ہے۔ م۔

فصل

یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو حج مفرد مذکور کے توابع ہیں۔ بسفہ۔ وان لم یدخل المحرم مکۃ۔ اور اگر احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے احرام باندھ کر چلا تو مکہ میں پہلے نہ آیا۔ مثلاً اس وجہ سے کہ وقت بہت تنگ تھا۔ وتوجہ الی عرفات ووقف فیہا۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا۔ علی ما بینا۔ اسی طریقہ پر وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے۔ سقط عنہ طواف القدوم۔ تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا۔ لانہ شرع فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال۔ کیونکہ اس طواف سنت کا مشروع ہونا ابتدائے حج میں اس طور پر ہے کہ تمام افعال حج کے اس پر مترتب ہوں۔ ف۔ یعنی پہلے طواف القدوم واس پر تمام افعال حج ہوں۔ اور اس شخص سے یہ نہیں ہوا۔ فلا یکون الاتیان بہ علی غیر ذلك الوجہ سنۃ۔ تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم کو لانا سنت نہیں ہوگا۔ ف۔ اور جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا۔ ولا شئ علیہ بترکہ۔ اور اس طواف قدوم کے ترک سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ لانہ سنۃ وبترك السنۃ لا یجب الجابر۔ کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی از قسم قربانی وغیرہ۔ ومن ادرك الوقوف بعرفۃ ما بین زوال الشمس من یومہا الی طلوع الفجر من یوم النحر فقد ادرك الحج۔ اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب بروز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پا لیا تو اس نے حج پایا۔ ف۔ اور جس سے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی طور پر ہو نہیں پایا گیا تو حج جاتا رہا۔ فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا۔ پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور یہی امام مالک وشافعی وان کے اصحاب کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف

مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے۔ وھذا بیان اول الوقت۔ اور یہ فعل اول وقت کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی قرآن میں مجمل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول وقت شروع ہوا۔

وقال علیہ السلام من ادرک عرفۃ بلیل فقد ادرک الحج۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اس نے حج پایا۔ ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی۔ ومن فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج۔ اور جس کو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اس کا حج جاتا رہا۔ ف۔ رواہ الدارقطنی۔ فھذا بیان اٰخر الوقت۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے۔ ف۔ اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے۔ ومالک ان کان یقول ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فھو محجوج علیہ بما رویناہ۔ اور مالکؒ اگر کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ لیکن صحیح یہ کہ مالک وان کے اصحاب یہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے ان کے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق نہیں ہے۔ مع۔ ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعتہ اجزاہ عندنا۔ پھر جب بعد زوال کے حاجی نے وقوف عرفہ کیا اور اسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اس کو کافی ہو گیا۔ ف۔ یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگرچہ مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر حدود عرفہ سے نکل گیا۔ م۔ لانہ علیہ السلام ذکرہ بکلمۃ او۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانہ قال الحج عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ ف۔ رواہ الدیلمی۔ ف۔ فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نہار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ ف۔ رواہ الطحاوی وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مفع۔

الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا بیان فرمایا۔ وھی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ ف۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں اس کو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لاتجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل۔ اور مالکؒ نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن اور رات کے ایک جزو میں۔ ف۔ اگرچہ بہت تخفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سروجیؒ نے کہا کہ یہ مالکؒ یا کسی کا قول نہیں ہے۔ طرطوسی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ ومن اجتاز بعرفۃ نائما

او نعمی علیہ اولا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما ھو الرکن قد وجد وھو الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ ف۔ کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا چال و ٹھہراؤ سے خالی نہیں۔ ولا تمتنع ذلک بالاغماء والنوم اور اس کا امتناع بوجہ اغماء و خواب کے نہیں ہوگا۔ کرکن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف۔ یعنی امساک کہ دن بھر اغماء یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا لا تبقی مع الاغماء۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ والجہل تخل بالنیۃ وھی لیست بشرط لکل رکن۔ اور نہ جاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد و نیت ندارد ہے پھر کیونکر ادا ہوا تو جواب دے دیا کہ ہاں نہ جاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرأت نماز کے۔ م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نہ جانے کہ مزدلفہ ہے۔ مفع۔

مسئلہ متعلق احرام ومن اغمی علیہ فاھل عنہ رفقاؤہ جاز۔ اور جس پر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (یعنی علی الاصح کسی نے ع) تلبیہ کہہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ف۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جاویں گے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع۔ اور اگر اس نے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اس کی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جس کو حکم دیا تھا اس نے (اس حالت میں) اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ ف۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے۔ ع۔ حتی اذا افاق او استیقظ واتی بافعال الحج جاز۔ حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ

ہوا یا جاگا اور اس نے افعال حج ادا کیے (بدون احرام جدید کے) تو جائز ہے۔ ف۔ الحاصل اگر پہلے حکم دے دیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اس کی طرف سے جائز ہے ورنہ اختلاف امام و صاحبین ہے۔ لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اس نے خود احرام نہیں باندھا اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ ف۔ یعنی بطور نیابت۔ وهذا لانه لم يصرح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت نہ دینا اس واسطے ہے کہ اس نے صریح اجازت دی نہیں۔ ف۔ یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت نہیں پس صریحاً تو مفقود ہے۔ والدلالة تقف على العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ ف۔ یعنی پہلے جان لے کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ و جواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء۔ اور احرام کی اجازت جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فكيف يعرفه العوام۔ تو اس کو عوام کیسے جانیں گے۔ ف۔ اور جب وہ شخص یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا۔ بخلاف اس کے جب اس نے غیر کو صریح اس کا حکم دیا ہے۔ ف۔ تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیئے۔

وله انه لما عاقد هم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے کام میں جس کو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ ف۔ حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ والاحرام هو المقصود بهذا السفر۔ اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ف۔ تو اس میں استعانت بدرجہ اولی قرار دی۔ فكان الاذن به ثابتا دلالة۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ ف۔ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہیں تو جواب دیا کہ۔ والعلم ثابت نظرا الى الدليل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ ف۔ یعنی استعانت ہر امر میں۔ والحكم يدار عليه۔ اور حکم کا مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرأة في جميع ذلك كالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانها مخاطبة كالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان وادائے صوم صلوۃ حج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غير انها لا تكشف راسها۔ صرف اتنی باتوں میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولے گی۔ لانه عورة۔ کیونکہ اس کا سر پردہ کا جسم ہے۔ وتكشف وجهها۔ اور وہ اپنا چہرہ کھولے گی۔ لقوله عليه السلام احرام المرأة في وجهها

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے ف ۔ رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی ۔ اور حدیث اوپر گذر چکی ہے ۔ ولو سدلت شیئاً علی وجھہا وجافتہ عنہ جاز ۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے ۔ ھکذا روی عن عائشہؓ ۔ ایسا ہی حضرت ام المومنین صدیقہ کا فعل مروی ہے ۔ ف ۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ ۔ ولانہ بمنزلۃ الاستظلال بالمحمل ۔ اور اس لیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے ۔ ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ ۔ اور عورت اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کرے گی ۔ لما فیہ من الفتنۃ ۔ کیونکہ اس میں فتنہ ہے ۔ ف ۔ کیونکہ مرد اس کی آواز نازک سن کر ہیجان میں پڑیں گے ۔ ابن عبد البرؒ نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے ۔ اور سعید بن منصور نے اس کو عطاء وسلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے ۔ پھر ہمارے نزدیک آواز اگرچہ علی الاصح عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات میں بجد ضرورت ہے ۔ فافہم ۔

ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین ۔ اور عورت رمل نہیں کرے گی اور عورت میل سبز و زرد کے درمیان دوڑ نہیں کرے گی ۔ لانہ مخل بستر العورۃ ۔ کیونکہ دوڑنا اس کے پردہ گاہ کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے ۔ ولا تحلق ولکن تقصر ۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے ۔ ف ۔ یعنی ایک انگلی چوٹی کترے ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء عن الحلق وامرھن بالتقصیر ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور ان کو بال کترنے کا حکم دیا ۔ ف ۔ چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علیؓ کی حدیث ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابوداؤد وبزار ودارقطنی وطبرانیؒ نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے ۔ ولوالجی میں ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے ۔ مع ۔ ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مُثلہ ہے جیسے مرد کے حق میں داڑھی منڈانا ۔ ف ۔ مثلہ ایسی ہیئات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا چہرہ کالا کرنے وغیرہ سے ۔ وتلبس من المخیط ما بدا لہا ۔ اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے ۔ ف ۔ لیکن زعفران وورس کا رنگا ہوا نہ ہو ۔ ع ۔ اور موزے وزیور پہنے ۔ ت و ۔ لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ ۔ کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے میں اس کا پردہ کھلتا ہوگا ۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ھناک جمع ۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب کہ وہاں اژدہام ہو ۔ ع ۔ لانہ ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال ۔ کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ بدن رگڑنے سے منع کی گئی ہے ۔ الا ان تجد الموضع خالیا ۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے

ف یعنی مردوں کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر واشارہ کرلے۔
واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض ونفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں ۔ سفر میں اس کے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے ودستانہ وزیور پہنے ۔ واضح ہو کہ جو خنثیٰ ہو یعنی مرد وعورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہوجانے کا بیان کیا۔
قال ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے ۔ ف بایں طور کہ اس نے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اس کو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ ن ۔ او شيئا من الاشياء ۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے ۔ ف یعنی سوائے جرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اس نے حج وعمرہ دونوں پائے اس کے شکر کا بدنہ واجب تھا اس کو تقلید کر کے مکہ کو چلایا۔ الحاصل ایک تو اس کو تقلید کیا ۔ وتوجه معها ۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ ۔ يريد الحج ۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف یعنی بہ نیت حج ۔ فقد احرم ۔ تو اس شخص کا احرام ہوگیا ۔ لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ تقلید کیا تو اس نے احرام کرلیا۔ ف یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمرؓ ہے اور ابن عباسؓ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کرلیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ بالثقات۔ مع ۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول واشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔م ۔ ولان سوق الهدى فى معنى التلبية فى اظهار الاجابة ۔ اور اس لیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے ۔ لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة ۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اس کے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول سے اور یہ فعل ہے کو جواب دیا گیا ۔ واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول ۔ اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے ہوا کرتا ہے۔ ف حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا جواب ہوگیا۔ یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے ۔ فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام ۔ تو تقلید سے محرم ہو جائے گا کیونکہ نیت ایسے فعل فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ ف لہٰذا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے۔ اور تقلید دراصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا۔ وصفة التقليد ۔ اور تقلید

کی صورت ف سے اس مقام پر۔ ان یربط علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ او لحاء شجرۃ
یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا (یا تسمہ عربی جوتی کا ع) یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی
چھال باندھ دے۔ ف سے تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ بدنہ کا بیان آتا ہے۔ م۔

فان قلدھا وبعث بھا۔ اور اگر اس نے بدنہ تقلید کیا اور اس کو بھیجا۔ ولم یسقھا۔ اور اس کو
نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائے گا۔ لما روی عن عائشۃ رضؓ انھا قالت کنت افتل قلائد ھدی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بھا واقام فی اھلہ حلالا۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ سے
روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی پھر آپ نے
ہدی کو بھیج دیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے۔ ف سے رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔
فان توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقھا۔ پھر اگر اس کے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو بھی محرم نہ ہو جائے
گا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر مل جاوے۔ ف سے پس قبل ملنے کے محرم نہیں۔ لانہ عند التوجہ
اذا لم یکن بین یدیہ ھدی یسوقہ۔ کیونکہ بروقت توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اس
کے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اس کو چلاوے۔ لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ۔ تو نہیں پائی گئی اس کی
طرف سے مگر خالی نیت۔ وبمجرد النیۃ لا یصیر محرما۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا۔ فاذا ادرکھا
وساقھا۔ پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اس کو چلایا۔ او ادرکھا۔ یا ہدی کو فقط پالیا۔ فقد اقترنت
نیتہ بعمل ھو من خصائص الاحرام فیصیر محرما۔ تو اب اس کی نیت ایسے عمل سے مل گئی جو
احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائے گا۔ کما لو ساقھا فی الابتداء۔ جیسے جب کہ ابتداء
میں ہدی کو چلایا۔ ف سے اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیئے۔

الحاصل بدنہ سے احرام ہونا تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اس کے ساتھ متوجہ
ہو اور نیت نسک ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہو گا۔ قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ
محرم حین توجہ۔ کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہو گا جب متوجہ ہوا۔ ف سے یعنی سوائے بدنہ متعہ
کے کہ اگر اس کو پہلے بھیج دیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا
اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے ملا نہ ہو۔ معناہ اذا نوی الاحرام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی
نیت ہو۔ ف سے یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہے۔ وھذا استحسان۔ اور بدنہ متعہ کے حق
میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ ف سے اور قیاساً کچھ فرق نہیں۔ وجہ القیاس فیہ ما ذکرنا۔ اس
میں قیاس کی وجہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف سے یعنی متوجہ ہوتے وقت اس کے سامنے کوئی ہدی نہیں جس
کو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیئے۔ وجہ الاستحسان ان ھذا الھدی مشروع علی الابتداء نسکا
من مناسک الحج وضعا۔ وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداء پر ایک نسک منجملہ مناسک حج کے
بوضع شرعی مشروع ہے۔ ف سے یعنی شرع نے اس کو مناسک و افعال حج میں سے ایک فعل
قرار دے کر مشروع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک فعل ہے۔ لانہ یختص بمکۃ۔ کیونکہ یہ ہدی
مختص بمکہ ہے۔ ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین۔ اور واجب ہوتے ہی شکر کے طور جو

دونوں نسک یعنی حج وعمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا۔ ف۔ تو لامحالہ ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج وعمرہ حاصل کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہے۔ وغیرہ قد یجب بالجنایۃ۔ اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ جرم کے واجب ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً گذرے سال احرام میں کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکۃ۔ اگرچہ دوسرے ہدی مکہ کو نہ پہونچے۔ ف۔ تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتداء میں شرعی مقرر کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہوجاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص بمکہ ہے کہ وہیں ذبح کی جاوے اور جو کوئی ہدی نے جاوے وہ عمرہ کرکے حلال نہیں ہوسکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ خصوصیات بقائے احرام میں ہیں تو ہم نے ابتدائے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ مف۔ فلھذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ ف۔ یعنی ہدی متعہ بھیج کر چند روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہنچنے سے پہلے ابھی محرم ہوگیا۔ وفی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل۔ اور ہدی متعہ کے ماسوائے ہدایا میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی حقیقت میں سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچ کر چلانا یا پہونچ جانا م۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیج کر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہ ہوں تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (القاضی خاں فی شرح الجامع)۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ مف۔ واسی پر عینی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلل بدنۃ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالی۔ او اشعرھا۔ یا اس کو اشعار کیا۔ ف۔ یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلد شاۃ۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ ف۔ یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید کیا۔ لم یکن محرما۔ تو وہ محرم نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذباب۔ کیونکہ جھول ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج سے نہ ہوا۔ ف۔ تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہ ہوئی پس محرم نہ ہوگا۔ والاشعار مکروہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ فلا یکون من النسک فی شیء۔ تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ ف۔ تو مختص نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین وجمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعندھما ان کان حسنا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ ف۔ لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ کبھی علاج کے واسطے

اشعار کر دیتے ہیں۔ ف۔ تو جب مختص فعل نہ ہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف التقلید لانہ یختص بالھدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ ف۔ کسی اور غرض میں نہیں ہوتا پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ و گائے سے مختص ہے۔ وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضاً۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالکؒ ہے۔ بخلاف شافعی و احمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہؓ میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تقلید کی مگر معتاد نہ ہونے سے آدمی محرم نہ ہو جائے گا اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہؒ نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ (کما فی المبسوط)۔ اشعار نیزہ سے بائیں جانب اونٹ کے کوہان کی جڑ میں مارنا اور شافعی نے دائیں جانب کہا۔ فخر الاسلام نے لکھا کہ اول اشبہ ہے۔ مع۔ قول ابن عباسؓ میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوائے بکری کے محرم ہو جائے گا۔ م۔

رہا بیان بدنہ قال والبدن من الابل والبقر۔ امام محمدؒ نے کہا اور بدنے تو اونٹ و گائے سے ہیں۔ ف۔ جیسے ہدی بکری و گائے سے ہے۔ ع۔ وقال الشافعی من الابل خاصۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہے کہ۔ فالمستعجل منھم کالمھدی بدنۃ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اُس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ والذی یلیہ کالمھدی بقرۃ۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند اس کے جس نے گائے ہدی بھیجی۔ ف۔ یہ حدیث آخر تک آتی ہے۔ فصل بینھما۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ و گائے میں فرق کیا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنۃ ینبئی عن البدانۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وھی الضخامۃ۔ اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا۔ ف۔ یعنی بدن دار ہونا جس کو فارسی میں تناور یعنی تن توش کرنے والا کہتے ہیں۔ وقد اشترکا فی ھذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ و گاؤ دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولھذا یجزی کل واحد منھما عن سبعۃ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرتے تو عرض کیا گیا اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ ایں وہ نہیں ہے مگر بدن میں سے۔ (کما فی صحیح مسلم) اور جو حدیث شافعیؒ نے ذکر کی اس کے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الراویۃ فی الحدیث کالمھدی جزورا۔ اور صحیح روایت

عہ قولہ بدن جمع بدنہ یعنی وہ بھی بدنہ کی قسم ہے ۱۲م۔

ہیں حدیث کے واقع ہے مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ ف۔ اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں بزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے اور تحقیق المقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو مکہ کو ہدی جاوے۔ نووی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اس کے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ و گائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اس کے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہے کہ مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولی ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مفع۔

سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اس کو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاویں گے بشرطیکہ تقلید کرنا ان کی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مف۔

باب القرآن

یہ باب قران کے بیان میں ہے قران بالکسر ملان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہے وتحقیق آوے گی جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قران وتمتع کو شروع کیا۔ القران افضل من التمتع والافراد قران افضل ہے تمتع وافراد سے ف یہی قول ثوری واسحق وبہت اہل حدیث وظاہریہ وابن جریر کا اور شافعیہ میں سے مزنی وابواسحق وابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ مع۔ وقال الشافعی الافراد افضل اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے ف لیکن تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں امام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی المام کے عنقریب آویں گے اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک پڑھتا اور سفر بکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ ملخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران اور مالکؒ نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے ف اور افراد سے قران افضل ہے لان لہ ذکرا فی القرآن۔ کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ ف بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ۔ ولا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب اللہ میں قران کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصۃ۔ اور شافعی کی دلیل اول اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن کرنا اجازت ہے ف چونکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ بلکہ شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے سفر حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابرؓ میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیرؓ میں ام المومنین عائشہؓ سے ہے۔

اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا اور یہی افراد فعل ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم ہے۔ مفح۔ ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق۔ اور دلیل دوم اس لئے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے ف کیونکہ حج وعمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کرے گا۔ لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے۔ اور ہمارے علما کا یہی قول ہے کہ آپ نے قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اھلوا بحجۃ وعمرۃ معا۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج وعمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو ف رواہ الطحاوی واحمد۔ اور حضرت انسؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج وعمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک بحجۃ وعمرۃ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و

مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انسؓ اس وقت نابالغ تھا، صاحب التنقیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا اور صحیح مسلم میں انسؓ کی روایت مذکور ہے ابن عمرؓ نے انکار کیا تو انسؓ نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک حجۃ وعمرۃ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھ اور کہا کہ عمرۃ فی حجۃ۔ یعنی حج میں عمرہ قران کیا ابن حزمؒ نے کہا کہ حضرت انسؓ سے سولہ تابعین ثقات نے بالاتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک حج وعمرہ کیا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔مع۔ اور صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہے۔ اور صحیحین کی حدیث عائشہؓ میں مثل اس کے مروی ہے اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعیؒ نے ابن عمر و عائشہؓ کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بالاتفاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع دوسروں کے حج وعمرہ ہونا مروی ہے، اور حضرت عائشہؓ کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا اس میں خود بھی مصرح ہے۔

رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج وعمرہ کرنا بلفظ تمتع مذکور ہے نہ بلفظ قران۔ تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی عنہم کی عرف میں لفظ تمتع عام تھا کہ حج وعمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں نسک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن مجید میں قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جس کا نام قران رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جس کا نام بلفظ تمتع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید المسیبؒ سے روایت ہے کہ عسفان میں حضرت علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمانؓ تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علیؓ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کی جانب جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمانؓ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑو تو علیؓ نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑوں پھر جب علیؓ نے یہ دیکھا تو حج وعمرہ کا بلند تلبیہ کہا یہ صریح ہے کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر حلال ہو کر آٹھویں کو احرام حج ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ دونوں

تلبیہ کہا ہے اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج
وعمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمران ؓ کی مراد دو قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہے۔ ابوداؤد
کی حدیث عائشہ ؓ میں ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے کا احرام کیا
سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا۔ یہ صریح ہے کہ حضرت عائشہ ؓ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم
قران ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قران و تمتع پر بولتے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث
طویل جابر ؓ میں گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف وسعی کے
حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنہوں نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے
کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ ؓ نے عمرہ اور حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے
ایک احرام سے اور یہ قران ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہ ؓ میں ہے کہ یا رسول اللہ
آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے متمتع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں۔ الخ۔ یعنی تنعیم سے
عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہے۔ اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان ؓ
کا منع کرنا مسبوق ہے پہلے حضرت عمر ؓ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و
عمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں
تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد و رفت جاری رہے اور عثمان ؓ
نے اسی حکمت کی اتباع کی۔ جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت عمر ؓ نے
خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعری ؓ میں ہے۔
ضبی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج وعمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر ؓ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر
صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ودارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد
ہے۔ امام احمدؒ نے حدیث سراقہ ؓ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا
اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ ملایا اسناد کے راوی
ثقات ہیں۔ اور امام احمدؒ نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ و ہرماس بن زیاد
الباہلی و جابر وام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی ؓ سے مع فعل اور بزار ؒ نے باسناد
صحیح ابن ابی اوفیٰ ؓ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ
نے تنہا حج کا تلبیہ روایت کیا شاید اس کی وجہ یہ کہ انہوں نے یہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے
کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا۔ اور اس میں بھی کچھ حرج نہیں کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے
کہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ ابتدائے حال ذوالحلیفہ میں
بعض نے حج و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر و ابن
عمر و عائشہ وغیرہم کی احادیث ہیں۔ پھر وادی عقیق میں بوحی ربانی جو خواب میں ہوئی ہے حج وعمرہ
کا قران کیا اور دونوں کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انس ؓ و ابن عمر و عائشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ
عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولیٰ و احسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

الحاصل قران اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثانیہ صحیحہ ہے اور دوم اس لئے کہ آپ نے آلِ
محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی ولان فیہ جمعا بین العبادتین - اور سوم اس
لئے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا ف یعنی حج وعمرہ کا ہے فاشبہ الصوم مع الاعتکاف
تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف ف جمع کرنے کے والحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوۃ
اللیل اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے ف مثلاً کسی طرف سے دشمن
کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں چوکیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی -
رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تلبیہ وسفر وحلق کی زیادتی ہے تو جواب
دیا کہ یہ چیزیں قابل ترجیح نہیں والتلبیۃ غیر محصورۃ - اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے ف کہ جس پر
زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج وعمرہ
کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہ گئی - والسفر
غیر مقصود - اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے ف بلکہ مقصود تو افعال حج وعمرہ ہیں - والحلق
خروج عن العبادۃ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا
ہے فلا یترجح بما ذکر - تو یہ باتیں جن کو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح نہیں ہو سکتی
ف رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس
سے یہ مقصود نہیں کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ والمقصود بما
روی - مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی - نفی قول اھل الجاھلیۃ - اہل جاہلیت یعنی
اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا ف وہ قول یہ کہ ان العمرۃ فی اشھر الحج من
افجر الفجور - حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے ف تو اس کو دور کر دیا
کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے - جیسے سعی بین الصفا والمروہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جانتے
تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بھما یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے
اس پر کوئی گناہ نہیں ہے حالانکہ سعی واجب ہے - رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ
قرآن میں مذکور ہے نہ قران جواب دیا کہ وللقرآن ذکر فی القرآن اور قران کا ذکر بھی کلام الٰہی
میں موجود ہے - لان المراد من قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج
والعمرۃ للہ - یعنی تمام کرو حج وعمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لئے اس سے مراد - ان یحرم بھما من دویرۃ
اھلہ - یہ کہ اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے دونوں کا احرام باندھے ف یہی تمام کرنا ہوا
علی ما رویناہ من قبل - چنانچہ ہم سابق میں اس کو روایت کر چکے ف یہ تفسیر منجانب کی بحکم حدیث
مرفوع ہے اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - قران وتمتع اصطلاحی دونوں
کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی ترنعمت
پانا پس عمرہ سے حج کی جانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بعد احرام دونوں طرح
حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہے اور آیت

اتموالحج - قران کی ترجیح مع فعل سنت ہے یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابرؓ میں گزرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کرکے اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔

پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اس وقت حلال ہو جانا بہتر ہے۔ حتی کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو وے آپ سے جدا ہونا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ صحاح کی بعض روایات صریح ہیں کہ صحابہؓ نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف یہی حج الوداعی رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا فافہم - اور نکتہ دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے خبر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعیؒ کے اجتہاد میں بروایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتی کہ ابتدائے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ کہا۔ اور چونکہ اصح واقوی قول میں آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت ایسے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دے دیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابوحنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ فاعرفہ وتامل ۔ م۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا - ثم فیہ تعجیل الاحرام ۔ پھر قران کرنے میں احرام کی تعجیل ہے ف۔ کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے ۔ واستدامۃ احرامہما من المیقات ۔ اور دونوں حج وعمرہ کا احرام برابر دائمی رکھنا میقات سے لے کر الی یفرغ منہما ۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے ف۔ اور اس طرح کی استدامت بھی محمود ہے اور جابرؓ کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا اس کا نکتہ ہیں بیان کر چکا - ولا کذلک التمتع ۔ اور تمتع میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ فکان القران اولی منہ تو تمتع سے قران اولی ٹھہرا ۔ وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف ف۔ اس طرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک بناءً علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو طواف اور دو سعی کرے گا۔ وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا ف۔ اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قران نہ

کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا۔ واضح ہو کہ شافعیؒ کا قول اس
جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف وسعی داخل
کردیا حج کے طواف وسعی میں پس ایک ہی طواف وسعی کی اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کیں۔
شیخ ابن الہمامؒ نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے
طواف قدوم اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کہ کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی حدیثیں سعی صفا و مروہ میں اور یہ
چڑھنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا
ہوگی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ جدا۔ م۔ قال وصفۃ القران ان
یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات قدوری نے کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی
عمرہ وحج کے ساتھ آواز بلند کرے ف تلبیہ کہے۔ ویقول عقیب الصلوٰۃ۔ اور کہے بعد نماز کے ف
دوگانہ احرام کے اللہم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلہما منی۔ الٰہی میں حج وعمرہ کی نیت کرتا ہوں
پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرماوے اور دونوں مجھ سے قبول کرلے ف اور لبیک بحج وعمرۃ کہے۔ ن
لان القرآن ھو الجمع بین الحج والعمرۃ۔ کیونکہ قران تو جمع کرنا حج وعمرہ کو۔ من قولک قرنت الشئی بالشئی۔
ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشئی بالشئی ف یعنی قران کردیا میں نے ایک شئی کو دوسری
چیز کے ساتھ اس محاورہ کا بولنا اس وقت کہ۔ اذا جمعت بینھما۔ جب تو دونوں چیزوں کے ساتھ جمع
کردے۔ وکذا اذا ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لھا اربعۃ اشواط اور یوں ہی قران ہوجائے گا
جبکہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اس کے کہ عمرہ کے لئے چار پھیرے طواف کرچکے ف یعنی اول احرام
عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ میں داخل ہوکر عمرہ کا طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کرلئے تو
طواف گویا ہوگیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہوچکا اب قران
نہیں ہوسکتا اور اگر چار سے کم کئے ہیں اس وقت حج کی نیت کرلی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہوگئی پس
قران ہوگیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہوگیا ف کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات
پھیر میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذ الاکثر منھا قائم۔ کیونکہ سات پھیروں میں
سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں۔ ومتی عزم علی ادائھما یسال التیسیر فیھما اور ہر گاہ کہ حج وعمرہ ادا
کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے۔ وقدم العمرۃ علی الحج فیہ۔ اور ادا
کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے۔ وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا۔ اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ و
حجۃ معا ف یعنی دعا کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ وحج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و
عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے۔ لانہ یبدء بافعال العمرۃ فکذلک یبدء بذکرھا۔ کیونکہ وہ
پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے۔ وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا
باس بہ۔ اور اگر اس نے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں حج سے پیچھے کہا تو اس کا مضائقہ نہیں ہے لان الواو
للجمع کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے ف تو معنی یہی ہوگئے کہ حج وعمرہ جمع کروں گا۔ پھر ادا کرنے

میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے۔ ولو نوی بقلبہ ولم یذکرھما فی التلبیۃ اجزاہ۔ اور اگر اس نے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اس کو کافی ہے۔ اعتباراً بالصلوٰۃ یعنی برقیاس نماز کے ف کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مکۃ ابتداء وطاف بالبیت سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منہا۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے ان میں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے ف کیونکہ اس کے بعد سعی ہے۔ ویسعی بعدھا بین الصفا والمروۃ۔ اور بعد سات پھیروں کے صفا و مروہ کی سعی کرے۔ وھذہ افعال العمرۃ۔ اور یہ عمرہ کے افعال تھے ف یعنی طواف و سعی چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر کر کے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے۔ ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے۔ کما بینا فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ ویقدم افعال العمرۃ۔ اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے ف سے پیچھے حج کرے لقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک ف پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہا قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے۔ والقران فی معنی المتعۃ اور قران بمعنی متعہ ہے ف تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے قران و متعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا منصوص ہے۔ ولا یحلق بین العمرۃ والحج۔ اور عمرہ و حج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے ف یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائے گا اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج۔ کیونکہ اس وقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد۔ اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کرے گا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے۔ ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا حاصل کرے گا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے ف یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کے لئے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر کے خوشبو وغیرہ کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا ثم ھذا مذھبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے وقال الشافعیؒ اور شافعیؒ نے کہا ف کہ قارن یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا۔ ایک طواف اور ایک ہی سعی کرے لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ وسفر واحد وحلق واحد۔ اور اس لئے کہ قران کا مبنی

تو تداخل پر ہے حتی کہ قران میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق پر کفایت کی گئی۔
فکذلک فی الارکان۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا ف یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک رہ
گیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ھدیت لسنۃ
نبیک۔ اور ہماری حجت یہ کہ جب صبی بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمرؓ نے
اس کو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی ف اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو
ابو حنیفہ نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند احمد واسحق وطیالسی وابن ابی
شیبہ میں صبی سے ہے کہ میں نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا۔ تو عمرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ تو
اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔
نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف
و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروات ثقات
ہے اور یہی مذہب ابن مسعودؓ عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ۔ اور
اس دلیل سے کہ قران ایک عبادت کو دوسری عبادت میں ملانا وذلک انما یتحقق باداء عمل کل
واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوا کہ ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا
ادا کرے۔ ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ جو عبادتیں بذات خود
مقصود ہیں ان میں باہم ایک دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے ف رہا سفر و
تلبیہ وحلق کا تداخل تو فرمایا کہ والسفر للتوسل اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے ف یعنی
سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچ کر افعال عمرہ یا حج ادا کرے والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ
کہنا واسطے تحریم کے ف یعنی تا سوائے عبادت واس کی جائز چیزوں کے سب چیزوں کو
اپنے اوپر حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے۔ والحلق للتحلل۔ اور مونڈنا
بغرض تحلل ہے ف یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منڈاوے
تو احرام رہے گا مگر جرمانہ قربانی واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا فلیست
ھذہ الاشیاء بمقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر وتلبیہ وحلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں ف
ان میں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم ہے اور حلق کا مقصود احرام
سے نکلنا بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے ف کہ کبھی ارکان میں تداخل نہیں ہو سکتا
الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان وتحریمہ واحدۃ یؤدیان کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل کے دو
دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا
ہو جاتے ہیں ف تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت
متداخل نہ ہوں گے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہو کر صرف ایک دوگانہ سے دونوں ادا
ہو جاتے بلکہ کر دونوں دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے۔ م۔ رہی حدیث کہ قیامت
تک حج میں عمرہ داخل ہوا اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہو گیا بلکہ ومعنی ما رواہ معنی

اس کے جو روایت کی دخل وقت العمرة فی وقت الحج - یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا ف کیونکہ زمانہ جاہلیت والے ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو - اس طرح عمرہ و حج کے دو طواف و دو سعی کرے گا - قال وان طاف طوافین لعمرته وحجته - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کئے عمرہ و حج کے لئے ف یعنی اول ایک طواف سات پھیر کا عمرہ کے لئے کہا پھر دوسرا الطواف سات پھیر کا حج کے طواف القدوم کا کیا۔ ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کیں ف ایک سعی عمرہ کے لئے اور دوسری سعی حج کے لئے درمیان صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اس کو کافی ہو گیا - لانہ اتی بما ھو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اس پر استحقاق ہے اس کو وہ لایا لیکن وقت اساء - اور اس نے برا کیا - بتاخیر سعی العمرة وتقدیم طواف التحیة علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر ف اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمدؒ کی روایت جامع صغیر کہ ان طاف طوافین لعمرته وحجته - اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد عرفہ کے منصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدائے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدا بافعال الحج فیطوف طواف القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی یہاں مراد ہے - حاصل یہ ہوا کہ اول اس نے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اس نے دو سعی کیں ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جس کا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اس نے سعی عمرہ میں طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو برا کیا - ولا یلزمہ شئی اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف یعنی بالاتفاق - اما عندھما فظاھر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندھما چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و مؤخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے ف چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ میں نے قربانی سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اس کو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہیں ہے۔

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے - وعندہ طواف التحیة سنة - اور امامؒ کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف القدوم تو سنت ہے - وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اس کا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرتا تو صرف مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کرے گا ف رہی سعی عمرہ واجب ہے - والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کئے جانے کے بایں طور کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے

قربانی واجب نہیں کرتی ف مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فکذا بالاشتغال بالطواف۔ پس یوں ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا ف پھر قارن منیٰ و عرفہ اور واپسی مزدلفہ و رمی جمرۃ العقبہ تک بروجہ مفرد کرے۔ قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ۔ قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکری یا گائے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتواں حصہ ف باین طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فہذا دم القران لانہ فی معنی المتعۃ پس یہ قربانی قران کی قربانی ہے کیونکہ قران بمعنی تمتع ہے ف بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے۔ والھدی منصوص علیہ فیہا۔ اور ہدی کی قربانی متعہ میں منصوص علیہ ہے ف فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران میں بھی واجب ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز۔ والھدی من الابل والبقر والغنم۔ اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے، گائے و بکری سے ہوتی ہے علی ما نذکرہ فی بابہ انشاء اللہ تعالیٰ چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے ف قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ واراد بالبدنۃ ھھنا البعیر۔ اور یہاں بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر مدلل کیا۔ وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرۃ۔ اور جیسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہے گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے ف یہ اس وقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ ما یذبح صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پس اگر اس کے پاس وہ نہ ہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں ف تو لامحالہ عرفہ تک ختم کرے پس ساتویں و آٹھویں و نویں یعنی۔ آخرھا یوم عرفۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ وسبعۃ ایام اذا رجع الی اھلہ اور سات روز کے جب اپنے اہل میں واپس آوے ف اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اس پر واجب ہے روزے تین ایام کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوٹو یہ دس پورے ہوئے ف یہ آیت اس کے حق میں جو عمرہ کر کے حج تک متمتع یعنی منتفع ہو۔ فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مرتفق باداء النسکین۔ پس نص قرآن اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج و عمرہ سے منتفع ہے ف بلکہ قران آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہو سکے ف تو اس صورت میں وقت احرام کا شعبان و ذی قعدہ و عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور مخصوصاً ذی الحجہ کی ۷-۸-۹ کی

نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ ف تاخیر کرے اور ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم ویوم الترویۃ ویوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو لان الصوم بدل عن الھدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامہا بمکۃ بعد فراغۃ من الحج جاز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیہا منہی عنہ اور معنی یہ کہ ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ ممنوع ہے ف پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے پاس پہنچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے ف کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانہ معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط برجوع ہیں ف یعنی بقولہ تعالیٰ وسبعۃ اذا رجعتم تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع۔ مگر آنکہ وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو اس وقت جائز ہوں گے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے۔ ولنا ان معناہ رجعتم عن الحج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فرغتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ ف اور مطابق ہے جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بنظر عادت ہے۔ م۔ اذ الفراغ سبب الرجوع الی اھلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے ف پس سبب درحقیقت حج سے فراغت ہے فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے ف حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے بامی اختیار کی یا کسی ملک میں جاکر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے بالاتفاق سات ادا کرے گا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے مع گزرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے۔ وان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جاتے رہے۔ حتی اتی یوم النحر یہاں تک کہ یوم النحر دسویں کا دن آگیا ف تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور لم یجزہ الا الدم۔ کچھ اس کو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے ف یعنی جب میسر ہو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد ھذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کر دئے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل ان کی بھی قضا کرے۔ وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ اور مالکؒ نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ۔ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج میں وھذا وقتہ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے ف کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولنا النہی المشہور عن الصوم فی ھذہ الایام اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے ف اور چونکہ یہ

ممانعت مشہورہ ہے فیتقید بہ النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کی جائے گی ف ۔ یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق کے مراد ہوں گے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ او یدخله النقص۔ یا ان روزوں میں نقص داخل ہو گا ف ۔ کیونکہ ایام تشریق میں ممانعت ہے۔ فلا یتادی بہ ما وجب کاملا۔ تو ان ناقص روزوں سے وہ ادا نہ ہوں گے جو کامل واجب ہوئے ف ۔ بہر صورت ایام تشریق میں کافی نہ ہوئے اگر کہا جائے کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سوائے قران و متعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کریں تو جواب دیا کہ ولا یودی بعد ہا لان الصوم بدل اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہیں کئے جاویں گے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا تنصب الا شرعا اور بدلے نہیں قائم کئے جاتے مگر شرع کی طرف سے ف ۔ اس میں رائے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی منحصر ہو گی۔ والنص خصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا ف ۔ تو اس وقت کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل وجواز الدم علی الاصل اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے وعن عمرؓ انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں قربانی کرنے کا حکم دیا ف ۔ یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آ گیا تو اس کو حضرت عمرؓ نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے۔

یہ قصہ مبسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں ملا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہؓ وابن عمرؓ سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں مگر اس کو جس نے ہدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ صوم تمتع یا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالکؒ ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اس کے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے اور تفصیل فی الفتح۔ م۔ فلو لم یقدر علی الہدی پھر اگر یہ قارن جس کے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اس نے ہدی نہ پائی۔ تحلل وعلیہ دمان۔ تو وہ حلال ہو جائے اور اس پر دو قربانی واجب ہیں دم التمتع ایک قربانی تمتع کی ف ۔ یعنی قران کا شکریہ۔ ودم التحلل قبل الہدی اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا ف ۔ اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کر کے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ ہے۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مکۃ۔ اور قران والا اگر مکہ میں داخل نہ ہوا ف ۔ اور اس وجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا وتوجہ الی عرفات بلکہ وہ

عرفات کی طرف متوجہ ہوا ف یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا نقد صار رافضا العمرتہ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہو گیا وقوف عرفہ کے ساتھ لانہ تعذر علیہ اداءھا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا۔ لانہ یصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج وذلک خلاف المشروع۔ کیونکہ لبعد حج کے عمرہ ادا کرنے میں) وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائے گا اور یہ خلاف شروع ہے ف بلکہ مشروع یہ کہ اول عمرہ اور اس پر بنائے حج ہو۔ ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو گا ف اگرچہ عرفات میں پہنچ جاوے یہاں تک کہ بعد زوال پہنچے الکافی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائے گا اور قبل اس کے نہیں اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ ایضاً۔ یہی امام ابوحنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے ف بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیھا۔ اور امامؒ کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر ھنالک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظھر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں ادائے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے ف یعنی فاسعوا الی ذکر اللہ کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہے یعنی اس کو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجہ فی القران والتمتع منھی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قران وتمتع کے مسئلہ میں ادائے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف توجہ ہونے سے اس کو ممانعت ہے نافترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا ف پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہو گئی۔ قال وسقط عنہ دم القرآن کہا اور اس کے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہو گئی ف کیونکہ یہ قربانی عمرہ پر حج پانے کی توفیق پر تھی۔ لانہ لما ارتفقت العمرۃ لم یوفق لاداء النسکین۔ کیونکہ جب اس کا عمرہ ترک ہو چکا تو اس کو دونوں حج وعمرہ کی توفیق نہیں ملی ف تو شکرانہ کی باری گئی۔ وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیھا۔ اور اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں شروع کرنے کے ف اور عمرہ میں شروع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا۔ وعلیہ قضاءھا۔ اور اس پر عمرہ کی قضا واجب ہوئی۔ لصحۃ الشروع فیھا۔ بوجہ عمرہ میں مشروع صحیح ہونے کے فاشبہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا ف محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضا واجب ہے یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضا لازم ہے۔ م ع۔ اگر حج کے لئے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لئے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا

اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ م ف۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے متمتع بھی عمرہ وحج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے، الشیخ محقق نے لکھا کہ متمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انہیں ایام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے بوصف صحت بدون اس کے کہ عمرہ وحج کے درمیان میں المام صحیح کرے۔ الفتح۔ المام بمعنی نزول۔ اور المام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے اور یہ اسی متمتع میں ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو اور اگر اس نے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن میں آجاوے تو بھی اس کا المام صحیح نہیں ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد۔ تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے ف یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل۔ اور ابوحنیفہ سے نادر روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے ف یہی قول شافعی رحؒ ہے۔ ع۔ لان المتمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ متمتع کا سفر تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے ف کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع لحجتہ۔ اور افراد والے کا سفر حج کے لئے واقع ہوتا ہے ف اور حج عمرہ سے افضل ہے مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر ادائے حج ہے اور احرام عمرہ کا اس لئے کہ بعد عمرہ کے حلال ہوسکے۔ وجہ ظاھر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع میں دو عبادتوں عمرہ وحج کا جمع کرنا حاصل ہے ف اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہوگیا ف اور قران ہمارے نزدیک بلاخلاف افضل ہے بلکہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکریہ منصوص بتمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے ف جو افراد میں نہیں ہے۔ وھو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا ف یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ متمتع کا سفر عمرہ کے واسطے ہے بلکہ سفرہ واقع لحجۃ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا ف تو عمرہ اصل نہیں ہے لانھا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیھا۔ جیسے کہ جمعہ اور اس کی طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے ف تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لئے نہیں ہوجاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجھین متمتع یسوق الھدی ومتمتع لا یسوق الھدی۔ اور متمتع دو طرح پر ہے ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین فی سفر واحد من غیر یلم باھلہ بینھما الماما صحیحا۔ اور تمتع کے معنی

انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ وحج ادا کرنے کا بدون اس کے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخله اختلافات نبینها ان شاء اللہ تعالیٰ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفته ان یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرۃ۔ اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا ف یعنی فقط ویدخل مکۃ۔ اور مکہ میں جا کر داخل ہو ف پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام آجاویں۔ مف۔ فیطوف لها ویسعی لها۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی ف اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا ویحلق او یقصر اور سر کا حلق یا قصر کرے ف یہ حلال ہونے کے لئے ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منیٰ میں حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرته۔ اور حال یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا ف بعد حلق یا قصر کے وھذا ھو تفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے ف اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے ھکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا ف یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے روکا تو ان سے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روز کے لئے مکہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا عمرہ کیا طواف وسعی وحلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے۔ م ع۔ وقال مالک لاحلق علیہ۔ اور مالکؒ نے کہا کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف وسعی ہے۔ وحجتنا علیه ما روینا اور ہماری حجت امام مالکؒ پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی ف کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا اور صحیحین کی حدیث معاویہؓ مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف عمرہ میں ہوگا نہ حج میں۔ مف۔ وقوله تعالیٰ محلقین رؤسکم الایة نزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنے والے ہو آخر تک یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی ف جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانها لما کان لها تحریم بالتلبیة کان لها تحلل بالحلق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کے واسطے تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے ویقطع التلبیة اذا ابتداء بالطواف اور تلبیہ قطع کر دے جب طواف شروع کرے ف یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کر دے۔ وقال مالک کما وقع بصره علی البیت۔ اور مالکؒ نے کہا کہ جب ہی اس کی نظر خانہ کعبہ پر پڑے ف تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے وتتم به۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے ف پھر تلبیہ نہیں ہے ولنا ان النبی علیه السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیة حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اُسدم قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا ف۔ یعنی طواف شروع کیا بلکہ
ابن عباس رضی نے کہا کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے رواہ الترمذی وصححہ وابوداؤد ونحوہ - ولان المقصود
ھو الطواف فیقطعها عند افتتاحه - اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع
کرتے وقت تلبیہ قطع کرے گا۔ ولهذا یقطعها الحاج عند افتتاح الرمی - اور اسی جہت سے حج
والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے ف۔ گویا مراد یہ کہ رمی تمہید طواف ہے
لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں
ہونا کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر - فافہم م۔
الحاصل جب عمرہ کر چکے تو ۔ قال ویقیم بمکۃ حلالا - کہا کہ اور مکہ میں حلال ٹھہرا رہے - لانه حل
من العمرۃ - کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا ف۔ پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ احرام میں
ٹھہرنا بھی جائز ہے ۔م ۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد - پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ
ہو تو حج کا احرام باندھے مسجد الحرام سے ف۔ باہر جانا ضرور نہیں بلکہ مکہ سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں
دوگانہ پڑھ کر افضل ہے ۔ والشرط ان یحرم من الحرم - اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے - اما
المسجد فلیس بلازم - اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں ف۔ بلکہ افضل ہے لانه فی معنی المکی اس
لئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے ومیقات المکی فی الحج الحرم - اور مکی کا میقات حج کے احرام
میں حرم ہے ف۔ اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم ۔ علی ما بینا - بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ف۔
آخر فصل مواقیت میں ۔ وفعل ما یفعله الحاج المفرد - اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا
کرتا ہے لانه مؤد للحج - کیونکہ وہ حج ادا کرنے والا ہے الا انه یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی
بعدہ - صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص متمتع طواف زیارت میں رمل کرے گا اور بعد طواف
کے سعی صفا و مروہ کرے گا ف۔ کیونکہ یہ طواف القدوم نہیں کرتا تو اب کرے - لان هذا
اول طواف له فی الحج - کیونکہ حج میں اس کا یہ پہلا طواف ہے بخلاف المفرد لانه قد سعی
مرۃ - برخلاف افراد والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے ف۔ بعد طواف قدوم
کے - اور سعی صرف ایک ہی بار شروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ
بھی طواف زیارت کے بعد سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اس کے حق میں سنت
نہیں بخلاف مفرد و قارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے ۔ ولو کان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی
قبل ان یروح الی منی لم یرمل طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ - اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھ کر منی کو جانے سے پہلے طواف
وسعی کر لی ہو (یعنی بطور جواز مع رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کرے گا اور نہ اس
اس کے بعد سعی کرے لانه قد اتی بذلک مرۃ کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ف۔ اور طواف
میں رمل کر چکا اور اس پر کچھ گناہ نہیں ہے ۔ وعلیه دم التمتع اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب
ہے للنص الذی تلوناہ - بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ف۔ قوله تعالى فمن تمتع بالعمرۃ
الی الحج فما استیسر من الهدی الآیه - فان لم یجد صام ثلثة ایام فی الحج - پھر اگر نہ پاوے تو

تین روزے رکھے حج میں ف بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷-۸-۹ تاریخوں میں ہو
وسبعة اذا رجع ۔ اور سات روزے رکھے جب رجوع کرے ف حج سے فراغت کرے
بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو علی الوجه الذی بیناہ فی القرآن اس وجہ پر جو ہم نے
قران میں بیان کر دی فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزہ من الثلثة ۔ پس اگر
شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہوئے
ف کیونکہ وقت حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں ۔ لان السبب وجوب هذا الصوم التمتع
کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو تمتع ہے ۔ لانه بدل عن الدم کیونکہ صوم بدلا
ہدی کا ہے ف کہ جب ہدی میسر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا ۔ وهو فی هذه
الحالة غیر متمتع حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا ف کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں
ہے فلا یجوز اداؤہ قبل وجود سببه ۔ تو صوم کا ادا کرنا اس کا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں
جائز ہے ف حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے ۔م ۔ وان
صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز ۔ اور اگر تین روزے رکھے بعد عمرہ کا احرام
باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے عندنا خلافا للشافعی یہ ہمارے نزدیک ہے
بخلاف شافعی کے ۔ له قوله تعالی فصیام ثلثة ایام فی الحج ۔ دلیل شافعی کی قولہ تعالی فصیام
الخ ۔ یعنی پس روزے رکھے تین ایام کے حج میں ف تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد
ہوں جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ محال ہے کہ افعال حج کے
اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لئے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج ولنا انه
اداه بعد انعقاد سببه ۔ اور ہماری دلیل الجواز یہ کہ متمتع نے روزوں کو سبب موجود ہونے
کے بعد ادا کیا ف تو جائز ہے ف بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالی صیام ثلثة ایام
فی الحج ۔ والمراد بالحج المذکور فی النص ۔ اور آیت میں جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے
مراد وقته علی ما بینا وقت الحج بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ف یعنی ہمارے نزدیک فی الحج
سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اس لئے کہ احرام حج آٹھویں
تاریخ کو صحیح احادیث میں وارد ہے پس تین روز کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز
ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج ۔ تو جب شوال سے کہ احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا
کیا تو جائز ہے ۔ هکذا الشیخ للمترجم ۔ والافضل تاخیرها الی آخر وقتها وهو یوم عرفة ۔ اور افضل
ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے ف یعنی خاتمہ ان روزوں کا
یوم عرفہ پر ہو اس طرح کہ ۷-۸-۹ تک رکھے ۔ لما بینا فی القران ۔ بدلیل اس کے جو ہم نے
قران میں بیان کی وان اراد المتمتع ان یسوق الهدی ۔ اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلاوے ۔
احرم وساق هدیه تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے ف یعنی عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے
یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہے ۔ وهذا افضل ۔ اور متمتع جس نے ہدی

چلانی ہے افضل ہے ف بغیر ہدی سے لان النبی علیہ السلام ساق الھدایا مع نفسہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا ف چنانچہ حدیث جابر عند مسلم و ابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے فافہم۔ م۔ ولان فیہ استعدادا و مسارعۃ اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے ف یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان و ادائے واجب طاعت میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنۃ۔ پھر اگر ہدی مذکور بدنہ ہو ف یعنی اونٹ یا گائے قلدھا بمزادۃ۔ تو اس کو تقلید کردے مزادہ کے ساتھ ف توشہ سفر۔ ع۔ او نعل۔ یا نعل کے ساتھ ف جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا۔ لحدیث عائشۃ علی ما رویناہ۔ بدلیل حدیث عائشہ رض چنانچہ ہم روایت کرچکے ف یہ صحاح الستہ میں موجود ہے والتقلید اولی من التجلیل۔ اور تقلید کرنا جھول ڈالنے سے بہتر ہے لان لہ ذکرا فی الکتاب کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے ولانہ للاعلام۔ اور اس لئے کہ تقلید کرنا تو آگاہ کرنے کے لئے ہے ف کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لئے بھی ہوتا ہے

ویلبی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے لانہ یصیر محرما بتقلید الھدی والتوجہ معہ علی ما سبق۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اس کے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہوجائے گا چنانچہ سابق بیان ہوچکا۔ والاولی ان یعقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے ف لہذا پہلے تلبیہ سے باندھ کر پھر تقلید کرے۔

پھر ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ و گائے بالاتفاق۔ مع۔ ویسوق الھدی وھو افضل من ان یقودھا۔ اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اس کو آگے سے کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفۃ وھدایاہ تساق بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے ف جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رض سے ثابت ہے۔ ولانہ ابلغ فی التشہیر۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے ف یعنی تقلیدہ ہدی سے مقصود اس کو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لا تنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے ف یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فحینئذ یقودھا۔ تو ایسی صورت میں اس کو آگے سے کھینچے۔ قال و اشعر البدنۃ عند ابی یوسف و محمد قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابو یوسف و محمد کے نزدیک ف یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری و بھیڑ ہو تو اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ و گائے دونوں کہتے ہیں لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و

جمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجملہ بدنہ کا اشعار کرنا قول صاحبین وجمہور علماء ہے رہا یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ وجمہور نے اس کو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی غرض ہو اس کو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بعید ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے۔ کمافی الحدیث اس کو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اس پر سواری نہیں ہے اور اس میں کلام آتا ہے۔ م۔ ولایشعر عند ابی حنیفۃ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے ف۔ احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے ف۔ یعنی ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ والاشعار ھو الادماء بالجرح لغۃ۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ کرے ف۔ اور اسی سے شرع میں منقول ہے وصفتہ ان یشق سنامھا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے۔ بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن بایں طور کہ داہنی جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے ف۔ کہ جرح ہو کر خون نکل آوے۔ داہنی جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباسؓ سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والاشبہ ھو الایسر اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایاں رخ کوہان کا ہے۔ لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور داہنی جانب اتفاقاً مارا ف۔ تحریر اس کی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار آپ کے حضور میں لائی جاتی پس داہنی ہاتھ میں نیزہ لے کر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر بتکلف دوسری جانب والے اونٹ کو داہنی کوہان میں لگتے تو بائیں طرف چیرنا اولی ہے۔ دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلی نے ابن عباسؓ سے روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدثنا زہیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادۃ عن ابی حسان عن ابن عباسؓ اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں۔ م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اس کو ابن علیہ کی کتاب میں دیکھا اگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف داہنی جانب کی حدیث ابن عباسؓ ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح ہے لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اس کو ابن عباسؓ سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمرؓ اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اس کے بائیں جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمرؓ سے بڑھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف داہنی جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اس کے خلاف روایات کو باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جبکہ ابو حسان نے ابن عباسؓ سے

دونوں روایتیں کیں پس شاید کہ بسبب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف دائیں جانب کا جواز روایت کیا ہو۔ م۔ ویلطخ سنامھا بالدم اعلاما۔ اور آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کردے۔ وھذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا ف یعنی کوہان چیرنا مکروہ عند ابی حنیفۃ ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندھما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی سنۃ اور شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے ف یہی جمہور کا قول ہے لانہ مروی عن النبی علیہ السلام وعن الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے فت تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاء کی سنت مجتمع ہو کر مؤکد ہوگئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے اس میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے اسبیجابیؒ نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولھما ان المقصود من التقلید ان لا یھاج اذا ورد ماء او کلأ او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے کرنے سے مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا دور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیر لایا جاوے جب گم ہو جاوے ف کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہدی ہے وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار خوب لازم رہتا ہے ف اور تقلید کبھی گردن سے بھی نکل جاتی ہے۔ فمن ھذا الوجہ یکون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار سنت ہوگا ف یعنی اول ہم کو احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اس کی وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے الا انہ عارضتہ جھۃ کونہ مثلۃ۔ لیکن اس کے ساتھ معارض ہوئی اس کے مثلہ ہونے کی جانب ف یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے ف یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار مثلہ ہے لیکن عینیؒ نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکرہ الامام الاسبیجابی ولابی حنیفۃؒ انہ مثلۃ وانہ منھی عنہ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے ف جیسا کہ بخاری کی حدیث عبداللہ بن یزید میں۔ ع۔ اور ابوداؤد نے سمرہؓ سے اور احمد و حاکم نے ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین ومغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانیؒ نے عامر بن قرط اور ابوایوب سے مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور اگر تعارض واقع ہوئے درمیان نصوص کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو احرام کرنے والی ہے ف۔ لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا۔

سوال ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے جواب دیا کہ اشعار النبی

علیہ السلام لصیانۃ الھدی لان المشرکین لایمتنعون عن تعرضہ الا بہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لئے تھا کیونکہ مشرک لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے ف۔ اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک مکہ میں نہ تھا جواب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں یہ قطعاً نہ تھا۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہیں ہے کیونکہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت میں بدصورتی پیدا کی جاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہے اور جانور کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اس کو خصی کرنا بدرجہ اولیٰ مثلہ ہوں گے حالانکہ جائز ہے۔ مفع اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ نہیں کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوۂ احد ہے اور اشعار کرنا دسویں سال حجۃ الوداع میں ہے پس چارہ نہیں کہ ممانعت مثلہ منسوخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہے بہر تقدیر اشعار سنت نکلا۔ لہٰذا امام طحاویؒ وغیرہ نے قول امام ابوحنیفہؒ کا محمل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنفؒ نے لکھا۔ وقیل ان اباحنیفۃ کرہ اشعار اھل زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار مکروہ کہا۔ لمبالغتھم فیہ بوجہ ان کے مبالغہ کرنے کے اشعار میں ف۔ یعنی زخم گہرا دیتے تھے علی وجہ یخاف منہ السرایۃ۔ ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا ف۔ خصوص حجاز کی گرمی میں زخم ساری ہو کر ہدی کی ہلاکت تک پہنچتا پس اس کو روک دیا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہی محمل اولیٰ ہے۔ وقیل انما کرہ ایثارہ علی التقلید۔ اور کہا گیا کہ ابوحنیفہؒ نے صرف اس کو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو ف۔ بلکہ تقلید اولیٰ جانو لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلاف یہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک اشعار افضل اور امامؒ کے نزدیک تقلید افضل ہے پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابوحنیفہؒ پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابوحنیفہؒ کو معصوم نہیں جانتے ہیں۔ م۔ قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں داخل ہو تو طواف وسعی کرے۔ وھذا للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لایسوق الھدی اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے ہدی چلائی نہ بیان کر چکے الا انہ لایتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ۔ مگر اتنا فرق ہے کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے ف۔ جیسے قارن مگر اس کا احرام پہلے سے موجود ہے لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الھدی ولجعلتھا عمرۃ وتحللت منھا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی وعمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے اب ظاہر ہوا تو میں ہدی کو نہیں چلاتا اور میں اس کو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا۔ وھذا ینفی التحلل عند سوق الھدی اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے ف۔ یعنی جب سوق الہدی

کیا ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے بلکہ عبارت نص دلیل ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہے۔ یہ کلام آپ نے اپنے اصحابؓ کے خوش کرنے کو فرمایا جن کو حلال ہوجانے کا حکم دیا تھا اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور یہ ان صحابہ کے فعل سے ہوا تو ان کو قران کا ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویحرم بالحج یوم الترویۃ کما یحرم اھل مکۃ اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھیں۔ علی ما بینا۔ بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وہ مانند مکی کے ہے۔ وان قدم الاحرام قبلہ جاز۔ اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے۔ وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فھو افضل۔ اور متمتع جس قدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے)، تو وہی افضل ہے لما فیہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ۔ کیونکہ اس میں مسارعت اور زیادتی مشقت ہے ف۔ اور عبادت میں باعتبار زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وھذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الھدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہوف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وھو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہو گئیں۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوۃ فیتحلل بہ عنھما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائے گا ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس پر حج کے لئے ایک بدنہ اور عمرہ کے لئے ایک بکری واجب واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں۔ الزیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہو گی ف۔ ولیس لاھل مکۃ تمتع ولا قران وانما لھم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور ان کے لئے فقط مفرد حج خاص ہے خلافا للشافعی برخلاف قول شافعیؒ کے ف۔ ان کے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہو گی۔

اور یہی قران میں مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول الٰہی عزوجل ہے۔ ذلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہے جس کے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہ ہوں ولان شرعھما للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وھذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں

ہے ف یعنی جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے ف یا مواقیت ہی میں ہے فھو بمنزلۃ المکی تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے حتی لایکون لہ متعۃ ولا قران۔ حتی کہ اس کے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ اس کا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں[عـہ] تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا ف یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبوبیؒ۔ قران کی قید اس لئے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔

عینیؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاوے گا۔ مع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ بعد فراغہ من العمرۃ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الھدی بطل تمتعہ۔ حالانکہ اس نے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا ف اگرچہ وہ لوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم باھلہ فیما بین النسکین الماما صحیحا۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا ف یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یوں ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے ف چنانچہ طحاویؒ نے اس کو سعید بن المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ مفع۔ یہ اس وقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق الھدی فالمامہ لایکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اس نے سوق ہدی کی ہو تو اس کا المام صحیح نہ ہوگا اور تمتع باطل نہ ہوگا۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے وقال محمد یبطل لانہ اداھما بسفرتین اور امام محمدؒ نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولھما ان العود مستحق علیہ مادام علی نیتہ التمتع لان السوق تمنعہ من التحلل فلا یصح المامہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر حق لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سوق الہدی اس کو حلال ہونے سے مانع ہے تو اس کا المام صحیح نہ ہوگا ف بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا۔ ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اس کو اختیار ہے متمتع نہ رہے گا مگر اس وقت بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ بخلاف مکی کے جب وہ کوفہ کو نکل گیا۔ واحرم لعمرۃ۔ اور عمرہ کا احرام باندھا ف بدون حج کے وساق الھدی اور ہدی کا سوق بھی کیا۔ حیث لم یکن متمتعا تو بھی متمتع نہ ہوگا ف کیونکہ اس کا وطن تو عین مکہ ہے لان العود ھنا لغیر مستحق علیہ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اس پر مستحق نہیں ہے ف کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے۔ فصح المامہ باھلہ۔ تو اس کا المام اپنے اہل میں صحیح ہو گیا ف پس متع جاتا رہا۔ یہ سب اس وقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع ادائے تمکین ہو۔

عـہ یعنی میقات پر سے احرام لایا ۱۲

ومن احرم بعمرة قبل اشہر الحج ۔ اور جس نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا فطاف لہا اقل من اربعة اشواط ۔ پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا ۔ ف یعنی ۳ پھیرے تک حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا ۔ ثم دخلت اشہر الحج ۔ پھر حج کے ایام آگئے ف یعنی ماہ شوال شروع ہوگیا اور اس نے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا ۔ فتممہا پس عمرہ تمام کیا ف یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کرلے واحرم بالحج اور حج کا احرام باندھا ۔ کان متمتعا تو یہ شخص متمتع ہوگا ف کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کرلینا مضر ہے نہ احرام باندھنا ۔ لان الاحرام عندنا شرط فیصح تقدیمہ علی اشہر الحج ۔ کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اس کو مقدم کرنا صحیح ہے ف یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کرلینا بالاجماع جائز ہے ۔ وانما یعتبر اداء الافعال فیہا ۔ اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو ۔ وقد وجد الاکثر ۔ اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پائی گئی ف ایام حج میں ۔ کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی وللاکثر حکم الکل ۔ اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا ۔ وان طاف لعمرتہ قبل اشہر الحج اربعة اشواط فصاعدا ۔ اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لئے طواف چار پھیرے یا زیادہ کرلئے ہوں ثم حج من عامہ ذلک ۔ پھر اسی سال میں حج کیا ۔ لم یکن متمتعا تو وہ متمتع نہ ہوگا ف بلکہ اس کو ہر ایک کا ثواب علیحدہ ملے گا مگر تمتع کا درجہ اور اس کی قربانی نہ ہوگی ۔ لانہ ادی الاکثر قبل اشہر الحج ۔ کیونکہ اس نے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کردیا ف حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے ۔ اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہوگیا جواب دیا کہ ۔ وہذا لانہ صار بحال لایفسد نسکہ بالجماع ۔ یہ اس واسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہوگیا کہ اب جماع کرنے سے اس کا عمرہ باطل نہ ہوگا ۔ ف بلکہ قربانی لازم ہوگی (المبسوط) جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا ۔ ع ۔ فصار کما اذا تحلل منہا قبل اشہر الحج تو یہ شخص ایسا ہوگیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہوگیا ۔ ف پس تمتع فاسد ہے ۔ ومالک یعتبر الاتمام فی اشہر الحج ۔ اور امام مالکؒ (متمتع ہوجانے کیلیے) ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں ۔ ف اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرکے خالی احرام باقی رکھے یہاں تک کہ ایام حج آجاویں پھر حج کرلے تو متمتع ہوجاوے الشیخ الجصاص الرازی ۔ ع ۔ والحجة علیہ ما ذکرناہ ۔ اور مالک پر حجت وہ جو ہم ذکر کرچکے ف کیونکہ بحکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہوچکا ۔ ولان الترفق باداء الافعال اور حجت یہ بھی دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے ف یعنی تمتع و توفق پانا عمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اس طرح کہ دونوں کے افعال کو ادا کرلے ع ۔ والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرة واحدة فی اشہر الحج ۔ اور متمتع وہ ہے جس نے ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا ف تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا کرنا متحقق ہو ۔

واضح ہو کہ ابتدائے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے ۔ قال واشہر الحج شوال وذوالقعدة وعشر من ذی الحجة ۔ قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و

ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں ف۔ حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا یہی قول احمدؒ ہے۔ مع۔ کذا روی عن العبادلۃ الثلثۃ وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم ایسا ہی عبادلہ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمرؓ۔ عبد اللہ بن عباسؓ سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے ف۔ کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ کی تفسیر میں بھی زمانہ بیان کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کئے پس عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابن عباسؓ وابن الزبیرؓ کی روایات دارقطنی نے اور ابن عمرؓ کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاءؒ ومجاہدؒ وشعبیؒ وقتادہؒ و سعید بن ابی عروبہؒ وثوریؒ کا ہے۔ مع۔ ولان الحج یفوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا ہے ف۔ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو فوت نہ ہو جاتا۔ ومع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ وھذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالٰی الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعالٰی الحج اشہر معلومات سے مراد شہران وبعض الثالث لاکلہ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا ف۔ کیونکہ اشہر لفظ جمع مگر نکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضرور نہ ہوئے لیکن مالکؒ کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کرے۔ یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جبکہ حج کے ساتھ قران عمرہ یا تمتع کرے چنانچہ مسائل ہوئے م۔ فان قدم الاحرام بالحج علیھا جاز احرامہ وانعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لئے منعقد ہوگا۔ خلافا للشافعی فانہ یصیر محرما بالعمرۃ برخلاف جدید قول شافعیؒ کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائے گا ف۔ کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا لانہ رکن عندہ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے ف۔ اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو وھو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے ف۔ جیسے نماز کے لئے وضو شرط ہے فاشبہ الطھارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت پس احرام وقت سے پہلے وضو ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا ولان الاحرام تحریم اشیاء وایجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ وذلک یصح فی کل زمان اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے ف۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ وصار کالتقدیم علی المکان۔ (پس زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے مقدم احرام کے ہو گیا ف۔ یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے قال واذا قدم الکوفی بعمرۃ فی اشہر الحج وفرغ منھا وحلق او قصر۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی ایام حج میں عمرہ کے لئے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا ف۔ یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ دارا۔ پھر اس نے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا ف۔ یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہیں آیا وحج من عامہ ذلک اور اسی سال میں حج ادا کیا۔

فهو متمتع ۔ تو یہ شخص متمتع ہے ف ۔ حتی کہ بعد ادائے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے ۔ اما الاول ۔ اول صورت ف یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا ۔ فلانه توفق باداء النسکین فی سفر واحد فی اشهر الحج ۔ اس لئے ہے کہ اس نے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا ف ۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں یسر کئے گئے ۔ واما الثانی ۔ اور رہی صورت دوم ف ۔ جبکہ بصرہ میں اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا ۔ فقیل هو بالاتفاق ۔ تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے ف ۔ کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے کما فی الفتح ۔ کیونکہ جامع صغیر میں بلا خلاف ذکر کیا ۔ وقیل هو قول ابی حنیفة ؒ اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ ؒ ہے ۔ وعندهما لا یکون متمتعا ۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا ف ۔ یہ امام طحاوی نے کہا ۔ ف ۔ لان المتمتع من تکون عمرته میقاتیة وحجته مکیة کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جس کا عمرہ تو میقاتی ہو اور اس کا حج مکی ہو ف ۔ یعنی عمرہ کا احرام میقات سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے ۔ ونسکاه هذان میقاتیان اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک عمرہ وحج میقاتی ہیں ف ۔ کیونکہ حج کے لئے بھی میقات سے احرام لایا ہے ۔ وله ان السفرة الاولی قائمة ۔ اور ابوحنیفہ ؒ کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے ۔ مالم یعد الی وطنه ۔ جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے ف ۔ حالانکہ وطن کو نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے ۔ وقد اجتمع له نسکان فیه ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اس کے لئے دونوں نسک مجتمع ہوئے ف ۔ پس وہ متمتع ہوا ۔ فوجب دم التمتع ۔ تو اس پر تمتع کی قربانی واجب ہے ف ۔ بعد ادائے حج کے ادا کرے ۔ فان قدم لعمرة فافسدها وفرغ منها وقصر ۔ اور اگر عمرہ کے لئے آیا پس اس کو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر کیا ف ۔ چونکہ حج وعمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر کر کے حلال ہو گیا ۔ ثم اتخذ البصرة دارا ۔ پھر بصرہ نے کا گھر بنا لیا بصرہ کو ف ۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے وطن کے ثم اعتمر فی اشهر الحج ۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا ف ۔ یعنی قضا کیا وحج من عامه اور اسی سال حج کیا ۔ لم یکن متمتعا تو متمتع نہیں ہوگا ۔ عند ابی حنیفة ؒ یہ ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک ہے وقالا هو متمتع لانه انشاء سفرا اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے ف ۔ یعنی جبکہ بصرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع کیا ۔ وقد ترفق بنسکین اور حال یہ کہ اس نے دو نسک کی توفیق پائی ف ۔ پس متمتع ہوا ۔ وله انه یاتی علی سفرة مالم یرجع الی وطنه ۔ اور ابوحنیفہ ؒ کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے ف ۔ اور اس سفر میں اس کا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دو نسک صحیح طور پر اس کو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد میں دو نسک بطور صحیح حاصل کرے ۔ م ع ۔ فان کان رجع الی اهله ۔ پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو ف ۔ بعد فساد عمرہ کے ۔ ثم اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه ذلک یکون متمتعا فی قولهم جمیعا پھر ایام حج میں اس

نے عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان ھذا انشاء سفر کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے لانتھاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے ف ۔ جبکہ وطن لوٹ گیا وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اس کے لئے دو نسک بطور صحیح میسر ہوئے۔ ولو بقی بمکۃ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا ف ۔ بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرۃ۔ اور بصرہ کو نہیں گیا ف ۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے وطن کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشھر الحج وحج من عامہ حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا ف ۔ تو ہر ایک کا ثواب پایا ولیکن۔ لا یکون متمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرتہ مکیۃ والسفر الاول انتھی بالعمرۃ الفاسدۃ۔ کیونکہ اس کا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا تمتع لاھل مکۃ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشھر الحج وحج من عامہ فایھما افسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جس کو فاسد کرے ف ۔ یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ یا حج کوئی فاسد بوجہ دے تو تمتع نہیں رہے گا لیکن مضی فیہ۔ اس کو پورا کر دیا جائے لانہ لا یمکنہ الخروج عن عھدۃ الاحرام الا بالافعال۔ کیونکہ اس کو عہدۂ احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادائے افعال کے ساتھ ف ۔ لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔

اس لئے کہ احرام تو جماع وخوشبو ولباس سلا ہوا پہننا و مانند اس کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف وسعی وغیرہ کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا کرے۔ م۔ وسقط دم التمتع۔ اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی لانہ لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ۔ کیونکہ اس کو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ واذا تمتعت المرأۃ۔ اور اگر عورت نے تمتع کیا ف ۔ یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کئے اور اس پر تمتع کی ہدی واجب ہوئی۔ فضحت بشاۃ۔ پس عورت نے بقر عید کی قربانی کی ف ۔ جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے لم یجزھا من دم المتعۃ۔ تو یہ قربانی اس کو ہدی المتعہ سے کافی نہ ہوگی لانھا اتت بغیر الواجب کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے ف ۔ کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرتا تھا مگر اس نے تونگری کی قربانی ادا کی۔ وکذا الجواب فی الرجل۔ اور یہی حکم مرد کا ہے ف ۔ کہ اگر اس نے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کر دی تو تمتع سے کافی نہیں ہے۔ واذا حاضت المرأۃ عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انھا لا تطوف بالبیت حتی تطھر اور جب احرام کے وقت عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کر کے احرام باندھے اور جیسے حاجی لوگ کریں گے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کرے گی یہاں تک کہ پاک ہو جاوے لحدیث عائشۃؓ حین حاضت بسرف۔ بدلیل حدیث عائشہؓ کے جبکہ موضع سرف میں حائضہ ہو گئیں ف ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا رواہ البخاری ومسلم عن عائشۃ وجابر۔ ولان الطواف فی المسجد۔ اور دلیل ہے کہ

طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے ف اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہو سکتی والوقوف فی مفازۃ اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے ف وہاں حائضہ حاضر ہو سکتی ہے لہٰذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کرے گی۔ اگر پوچھو کہ غسل سے کیا فائدہ جبکہ وہ پاک نہیں ہو سکتی جواب دیا وھذا الاغتسال للاحرام لا للصلوٰۃ فیکون مفیدا۔ یہ غسل کرنا احرام کے لئے ہے نہ نماز کے لئے تو مفید ہوگا ف اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابرؓ کی حدیث مسلم میں قصہ اسماءؓ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں حائضہ ونفساء دونوں کا ذکر ہے کما رواہ ابوداؤد والترمذی۔ م ع۔ فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے ف تو صرف طواف الوداع باقی رہا مگر عورت مذکورہ کا حکم یہ ہے کہ انصرفت من مکۃ ولا شیٔ علیھا لطواف الصدر۔ وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا ف اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جبکہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق گزرا۔ لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دے دی ہے ف چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباسؓ سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمرؓ سے روایت کیا اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے۔ م ع۔ ومن اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر۔ اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنالیا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔ لانہ علی من یصدر۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا ف یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا پس اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر بنالیا اس سے صدر نہیں رہا الا اذا اتخذھا دارا بعد ما حل النفر الاول۔ مگر جبکہ اس نے نفر اول کا وقت آجانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو ف یعنی بارہویں ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اس پر طواف الوداع کر لینا واجب ہے فیما یروی عن ابی حنیفۃؒ اس روایت میں جو ابو حنیفہؒ سے مروی ہے ف اس کو کرخی وقدوریؒ وصاحب ایضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اب بھی ساقط ہے ویرویہ البعض عن محمد اور بعضے اس کو امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں ف چنانچہ اسبیجانی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمدؒ کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب ہے۔ م ع۔ لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت روانگی آجانے کے ف کیونکہ اس وقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اس نے مکہ میں توطن کی نیت کی فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل میں لفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب" لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اس کے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اس کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہ ہو کہ اجتہاد غلط ہے کہ علم الٰہی میں جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ قصور رہ ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جبکہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام وحج افراد اور عمرہ اور قران وتمتع سب ذکر کر دیئے تو اب جرم بیان کئے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں ممنوع تھے یا افعال حج میں کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی جرمانہ یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مراتب و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اس پر کفارہ واجب ہے ف۔ تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو جیسے بنفشہ وچنبیلی وریحان وگلاب کا پھول اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م مقع۔ پس بدن میں لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں خلافاً للشافعی۔ البدائع پھر اس کی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضوا کاملا نما زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اس نے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک۔ مثل سر و پنڈلی و ران و جو اس کے مانند ہے ف جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو مطیب کیا۔ اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتی کہ چوتھائی عضو میں بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دوم واجب ہوگا۔ المحیط وغیرہ مفع۔ ورس اور کسم خوشبو ہے اور کٹ الوبوسف کی روایت میں اور خطمی میں اختلاف ہے اور ہما لغت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے یعنی کپڑے میں باندھنا بھی روا نہیں ہے اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اس پر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطار کی دوکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل وکثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اس میں مبتلا ہوا خود اس کی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول وعرض داخل قلیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہے۔ ہاں اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتی کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑ دے تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی المنتقی عن محمدؒ اور مصنفؒ کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا زائد حتی کہ تمام بدن تک ایک قربانی ہے۔ اگر اعضائے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اس پر دو کفارے ہیں۔ مف۔ اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہئے۔ م۔ لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق۔ اس دلیل سے کہ عضو

کامل میں کفارہ ہے اکہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے ف یعنی انتفاع کامل ہے۔ وذلک فی العضو الکامل۔ اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا ف جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لئے کفارہ ہوگا۔ پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ ہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مف۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اس پر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر ف یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ دم اعتبارا بالحلق۔ اور منتقی میں ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اس پر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے ف یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے۔ ونحن نذکر الفرق بینھما من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کریں گے انشاء اللہ تعالی ف پس منتقی کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ اگر قرحہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کافور واس کے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اس کے ساتھ دوسرے قرحہ میں بھی استعمال کیا تو اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔

واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اس میں سے بہت عطر لگ گیا تو اس پر دم واجب ہے اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے الکافی۔ مف۔ ثم واجب الدم یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوائے دو جگہ کے ف یعنی ہر جرم جس میں کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ نذکرھما فی باب الھدی انشاء اللہ تعالی۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالی ذکر کریں گے۔ ف یعنی ان میں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چاروں صورتوں میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجۂ اولی ظاہر ہیں۔ مف۔ وکل صدقۃ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں ف یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرۃ۔ جو مقدر نہیں ہے ف یعنی اس کی کوئی مقدار معین مذکور نہیں ہے۔ فھی نصف صاع من بر۔ تو وہ گیہوں سے نصف صاع مراد ہے۔

الا ما یجب تقبل القملة والجرادة - سوائے اس کے جو کہ جوں و ٹیڑھی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے ف - کہ اس میں کچھ صدقہ دے دے جس قدر چاہے - ھکذا روی عن ابی یوسف - ایسا ہی ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے ف - حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹیڑھی سے ایک چھوہارا اچھا ہے - قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم - امام محمدؒ نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں حنا سے خضاب لگایا تو اس پر قربانی واجب ہے ف - بکری کافی ہے - لانہ طیب قال علیہ السلام الحناء طیب - کیونکہ حناء خوشبو ہے - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے ف - اس کو طبرانیؒ نے ام سلمہؓ سے اور بیہقی نے خولہ بنت حکیم سے اس نے اپنی ماں سے روایت کیا - اس کی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ راوی کی تضعیف کی گئی - جواب یہ کہ بعض نے اس کی توثیق کی جیسا کہ امام احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے اس کی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اس کو دوسری اسناد سے روایت کیا اور اس کی مؤید حدیث انسؓ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حنا کے شگوفہ پسند تھے رواہ احمد - پس حدیث حجت قوی ہے اور مالک و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک حنا طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کئے ہوئے تھیں حنا کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں - جواب یہ کہ اس کو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نوویؒ نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے - اگر تسلیم کی جاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے - م - مغ -

پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حنا سے دم لازم ہے یوں ہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگا دے تو اس پر دم واجب ہے کما فی الفتح - وان صار ملبدا فعلیہ دمان - اور اگر سر بلند ہو گیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو اس مرد پر دو قربانیاں واجب ہوں گی - دم للتطیب ودم للتغطیة - ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر ڈھانکنے کے ف - یہ اس وقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کئے رہا ہو - ف - ولو خضب راسہ بالوسمة لاشئ علیہ - اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف - اور یوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں - ع - لانہا لیست بطیب - کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے ف - میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا - م - وعن ابی یوسف انہ اذا خضب راسہ بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ - اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اس پر

کفارہ واجب ہے باعتبار اس کے کہ اس نے اپنا سر ڈھانک دیا ف نہ باعتبار خوشبو کے لیکن یہ اس وقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ وھذا ھو الصحیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے ف یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اس میں اختلاف نہ ہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق موجب الدم ہے۔ مف۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے ملبد کرلینا ممنوع ہے۔

پھر واضح ہو کہ یہ اس وقت کہ دسمہ مثل خلاف کے ہو جاوے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس پر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ ہاں ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ اس میں بھی صدقہ دے۔ مف۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیتہ۔ پھر واضح ہو کہ مبسوط میں امام محمد نے سر و داڑھی کو ذکر کیا ف یعنی حناء کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح کر دی۔ ن۔ واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ودل علی ان کل واحد منھما مضمون۔ پس الجامع صغیر سے دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے ف یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جبکہ مجلس واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لئے علیحدہ ہوگا۔ م۔ فان ادھن بزیت فعلیہ دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اس پر کفارۃ الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ الصدقۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ واجب ہے ف خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں "الایضاح۔ مع۔ وقال الشافعی اذا استعملہ فی الشعر فعلیہ دم لازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلا شئی علیہ لانعدامہ۔ اور شافعی رح (و مالک رح) نے کہا کہ اگر اس نے روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اس کو سوائے بالوں کے استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہ ہونے کے۔ ولھما انہ من الاطعمۃ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزوں سے ہے ف نہ آرائش سے۔ الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الھوام وازالۃ الشعث۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اس کے لگانے میں ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جوں مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے فکانت جنایۃ قاصرۃ۔ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا ف تو صرف صدقہ لازم آوے گا۔ ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے ف یعنی خوشبوئیں اسی میں ڈال کر غالیہ بنائی جاتی ہیں تو جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اس کی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اس کا انڈہ ضائع کرنے سے واجب ہے۔ فخ۔ ولا یخلو عن نوع طیب اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ ویقتل الھوام۔ اور وہ ہوام یعنی جوں کو قتل کرتا ہے ویلین الشعر۔ اور بالوں کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفث والشعث۔ اور ناگوار بو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے ف پس اس کے استعمال میں بہت سی باتیں انتفاع کی جمع ہو گئیں

فيتكامل الجناية بهذه الجملة فيوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو وہ دم کا موجب ہو گا ف یہی ایک روایت احمدؒ سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ مفغ۔ اگر دیم ہو کر بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہوں گی جواب دیا کہ وکونه مطعوما دانیافیه کالزعفران۔ اور اس کا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران ف کہ بالاتفاق خوشبو دکھانے کی چیز ہے۔ وهذا الخلاف فی الزيت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل میں ہے ف یعنی جو مطیب۔ اما المطيب منه رہا روغن زیتون یا تل میں سے جو مطیب کیا ہوا ہو ف یعنی تیل میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں۔ کالنبفسج والزنبق وما اشبههما۔ مانند بنفسہ وچنبیلی و مانند ان کے ف سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ يجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب۔ تو اس کے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہو گا کیونکہ وہ طیب ہے ف جس کے اصل روغن زیتون و تل ہے۔ وهذا اذا استعمله على وجه التطيب۔ اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اس کو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو ف خواہ خالص روغن کو یا مطیب کو روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بنا کر۔ ولو داوى به جرحه اوشقوق رجله فلا كفارة عليه۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے پاؤں یا زخم کے شگاف کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لانه ليس لطيب فی نفسه انما هو اصل الطيب۔ کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے ف بایں طور کہ اس میں طیب ڈال کر غالیہ وغیرہ بناتے ہیں اور یہ شافعیؒ وصاحبینؒ کی رائے میں ظاہر ہے۔ اوهو طيب من وجه۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے ف برائے ابوحنیفہؒ فيشترط استعماله على وجه التطيب۔ پس اس کا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے ف تب کفارہ ہو گا اور بدون اس کے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔

اور یہاں استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما اشبهه۔ بخلاف اس کے جب کہ مشک واس کے مانند سے دوا کی ف جیسے عنبر وکافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا تو ان میں بدون شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان لبس ثوبا مخيطا۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ اوغطى راسه۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ يوما كاملا۔ ایک دن پورا ف یا ایک رات پوری یا زیادہ دونوں پہنے یا ڈھکے۔ ع۔ نعليه دم۔ تو اس پر دم لازم ہے ف خواہ احرام باندھنے کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گزرا یا بعد احرام کے پہنا۔ اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت خواب پہنایا۔ مف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة۔ اور اگر ایک دن کامل سے کم ہوا تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی يوسفؒ انه اذا لبس اكثر من نصف يوم فعليه دم۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اس پر دم واجب ہے ف کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وهو قول ابی

حنیفة اولا۔ اور یہی پہلے ابوحنیفہ رح کا قول تھا ف پھر امام رح نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیئے کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لئے کمال جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رح نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہو جائے گا۔ لان الار تفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اس کے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل ہو جائے گا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود ہیں ف یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلابد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بر درجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم۔ پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اس نے معمولی راحت کامل ایک روز پہن کر حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا۔ فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبرہ ایک دن ہے۔

اور طرفین رح نے کمی میں صدقہ رکھا خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف صاع گیہوں ہیں۔ مف۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا ف یعنی دائیں بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی ف یعنی ٹانگوں میں لپیٹ لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں ہے ف یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اس نے سلے ہوئے کپڑے کو اس کے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں ڈالے ف تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف زفر رح کے ف اور بخلاف قول شافعی رح کے کہ ان کے نزدیک کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اس نے قباء کے پہناوے کے طور پر اس کو نہیں پہنا ف اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یتکلف فی حفظہ اور اسی جہت سے وہ اس کی حفاظت میں تکلف کرے گا ف کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اس پر کفارہ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمر بند سے کس لیا پس ایک دن تک مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مف۔ والتقدیر فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت ما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ف یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ

اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ لانہ ممنوع منہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی بعض راسہ۔ اور اگر اس نے تھوڑا سر ڈھانکا ف تو اس میں اختلاف ہے۔ فالمروی عن ابی حنیفۃ انہ اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورۃ۔ تو ابو حنیفہؒ سے اس پر دم لازم ہے یہی مروی ہے کہ امامؒ نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق و عورت کے ف یعنی جیسے حلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم شرم گاہ کھلنے سے نماز فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اس کی تحقیق کر دی بقولہ۔ وھذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتادہ بعض الناس۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے ف یعنی عادت کے درجۂ کامل کو یہ انتفاع پہنچا حتی کہ ترک و عراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الراس اعتبارا للحقیقۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے ف یعنی بقیاس حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے۔ تو ہر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں۔ کذا قال العینی۔ اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی۔ بدائع میں یہی قول امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے۔ محقق نے کہا کہ یہی قول بنظر دلیل اوجہ و اقوی ہے۔ الخ۔ پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی باندھی ایک رات یا ایک دن تو اس پر صدقہ ہے مگر جبکہ چہارم مقدار ڈھکے تو دم ہے۔ اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں اگرچہ بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے۔ اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اس پر دم ہے۔ دونوں کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کٹی ہوئی داڑھی ڈھکنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا مگر کپڑا۔

واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن ہو تو اس پر دوگونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے۔ واذا حلق ربع راسہ او ربع لحیتہ فصاعدا۔ اور اگر محرم نے مونڈا اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ ف کل سر کل داڑھی تک۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے۔ فان کان اقل من الربع فعلیہ صدقۃ۔ پس اگر چہارم سے کم ہو تو اس پر صدقہ ہے ف ترکیب بیان مفید ہے کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ م۔ بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح [۲] ہے۔ مع۔ وقال مالک لا تجب الا بحلق الکل۔ اور مالکؒ نے کہا کہ دم نہیں واجب مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں ف

---

[۱] دم خوف یعنی فراغا کرنا ۱۲۔م [۲] یعنی قاضی خان و شرح سرخسی و شرح طحاوی میں ذکر اختلاف صاحبین صحیح نہیں ہے ۱۲۔م۔

کیونکہ قولہ تعالیٰ۔ لاتحلقوا روسکم یعنی مت مونڈوا اپنے سروں کو، کل سر مونڈنے پر ہے۔ وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ قربانی واجب ہے قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال۔ ع) بر قیاس حرم کی نباتات کے ف یعنی جس نے حرم کی گھاس و نبات میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی۔ یوں ہی احرام میں بال محفوظ کئے گئے ہیں۔ م۔ ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے ف یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و منفعت سے ہے نہ عبث چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہو گیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع ہے۔ فتکامل بہ الجنایۃ۔ تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائے گا ف غیر ازینکہ احتمال زینت ہے تو احتیاطاً واجب ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ۔ اور اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا ف پس صدقہ ہے۔ بخلاف تطیب ربع العضو لانہ غیر مقصود۔ برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے ف اور معلوم ہو چکا کہ جنایت جب بدرجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے یہ تو چہارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا حلق بعض اللحیۃ معتاد بالعراق وارض العرب اور یوں ہی داڑھی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں معتاد ہے ف پس یہ فعل اگرچہ جائز نہ ہو اتنا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ راحت و انتفاع ممنوعہ میں تصور کرے۔ پس چہارم داڑھی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہٰذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے۔

فروع۔ اپنا سر مونڈا و قربانی دی پھر دہیں اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے اگر ایک ہی جلسہ میں سر و داڑھی و لبیں و تمام بدن مونڈا یا منڈایا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول ہے۔ وضو میں کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لپ گیہوں ہیں۔ یوں ہی جب روٹی پکانے میں جل جاویں۔ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک لٹ بال میں نصف صاع ہے۔ مف۔ وان حلق الرقبۃ کلھا فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب گدی منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانہ عضو مقصود بالحلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے ف چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لئے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ وان حلق الابطین او احدھما فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے ف اور قاضی خان میں ہے کہ اگر بغل میں بہت بال ہوں تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنفؒ نے مطلقاً ذکر کیا۔ ف اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منھما مقصود بالحلق لدفع الاذی و نیل الراحۃ فاشبہ العانۃ۔ کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کی جاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی ف یعنی زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی پھر اعادہ کیا گیا۔

ذکر فی الابطین ھھنا۔ امام محمدؒ نے بغلوں کے بارہ میں یہاں یعنی جامع صغیر میں لفظ حلق ذکر کیا ف یعنی مونڈنا۔ وفی الاصل النتف۔ اور مبسوط میں لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا ف تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ نتف بغل میں عادت ہے۔ وھو السنۃ۔ اور یہی سنت ہے ف اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے پھر دیگر اعضاء میں امامؒ سے روایت نہیں۔ الکافی مع۔ وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام۔ اور ابو یوسف ومحمدؒ نے ایک عضو حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے ف یوں ہی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا۔ اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک۔ مراد امام محمدؒ کے لفظ عضو سے سینہ وران وجو اس کے مشابہ ہوئے جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت وانتفاع اس کا مونڈنا پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کریں لہذا سینہ وساق کامل میں دم واجب ہے۔ لانہ مقصود بطریق التنور۔ کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے ف یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا یعنی بعض لوگ اپنی راحت وزینت کی غرض سے ان کے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فیتکامل بحلق کلہ۔ پس جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ ف تو دم آیا۔ ویتقاصر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا عضو مونڈنے کی صورت میں ف پس صدقہ ہے۔ واضح ہو کہ مبسوط میں صریح سینہ وساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کہا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے کیونکہ ان کا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے والتصدی کمافی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل وعانہ سے کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کئے پس وہ اگرچہ امام محمدؒ کے زمانہ میں معتاد نہ ہو مگر ہمارے زمانہ ودیار میں لوگوں میں بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنفؒ نے اختیار فرمایا فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ لگا کر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ع۔ وان اخذ من شاربہ فعلیہ طعام حکومۃ عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ سے کتر لیا یا مونڈا علی الاصح۔ (ف) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے یعنی دو عادل جو عدل سے حکم کردیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناہ انہ ینظر ان ھذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیۃ اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے ف یعنی چہارم داڑھی میں دم واجب ہے تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے مثلاً چوتھائی داڑھی سے چوتھائی کی یا آٹھویں حصہ ہی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اس پر اسی حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لوکان مثلاً مثل ربع ربع اللحیۃ یلزمہ ربع قیمۃ الشاۃ۔ حتی کہ اگر فرض کرو کہ چہارم داڑھی کا چوتھائی ہو تو بکری کی قیمت کا چوتھائی لازم ہوگا ف۔ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین

لہ حلق مونڈنا اگر مونڈا دے تو یہی حکم واضح ہے لیکن اس میں مونڈنے والے سے بھی احرام کا حکم متعلق ہوگا۔ ۱۲ م

کو تقسیم کرے۔ م۔ ولفظ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے اخذ کرنا یعنی لینا ف یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہو گی بلکہ تدل علی انہ ھو السنۃ فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا ف یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمدؒ نے اس لئے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا معقول یا بہت کتر لینا والسنۃ ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت اتنا ریتنا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے ف اطار جہاں ہونٹھ کی کھال و گوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اس کو قص کہا اور اس سے زیادہ ریتنے کو حفو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنفؒ نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخؒ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالکؒ کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفار سنت ہے یعنی نفس سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اس کو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہؒ وصاحبین کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنہیں لفظ قص واقع ہے از انجملہ حدیث عمار بن یاسر ومغیرۃ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہؓ عند مسلم والاربعۃ۔ وحدیث ابی ہریرۃ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم کی یہ کہ نص سے مراد احفار کے درجہ تک ریتنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی وہی یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمرؓ نے احفار روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی و یہی حدیث انس میں بروایت طحاوی والبزارؒ ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں ریتنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت میں زائد ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کرو۔

اور بزارؒ کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس اظہر یہ ہے کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے داڑھی میں مخالفت ہے پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اس کو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی تقدیر تو اس میں اتباع آثار سلف ہے اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کتریں تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفۃؒ۔ قدوریؒ نے کہا کہ اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقالا علیہ صدقۃ لانہ انما یحلق لاجل الحجامۃ وھی لیست من المحظورات فکذا ما یکون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم ہے کیونکہ اس نے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں ف تو اس راہ سے اس میں کچھ جرم بھی نہیں ہے الا ان فیہ ازالۃ شیء من التفث۔ لیکن اس مونڈنے میں تفث میں سے کچھ دور کرنا ہوا ف یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں دیدار جانیہا سے بے لوث ہو کر مردہ کی طرح میل کچیل پراگندہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کچیل دور کرنا بھی ہوا حالانکہ تفث دور کرنا منع ہے لیکن اس نے پورا تفث دور نہیں کیا۔ فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب لگا

ف اور زیلعی نے صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے میں قربانی نہیں ہے ابن الہمام نے اس کو اظہر کہا۔ ولابی حنیفة ان حلقه مقصود لانه لا یتوسل الی المقصود الا به ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توسل نہیں ہوسکتا۔ وقد وجد ازالة التفث ۔ حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا ف قدر کے ساتھ ۔ عن عضو کامل ۔ پورے عضو سے ۔ فیجب الدم ۔ تو قربانی واجب ہوگی ف پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے ۔ وان حلق راس محرم بامرہ او بغیرا مرہ ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے ف مثلاً سوتا تھا اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی یا مانند اس کے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہو ۔ م ع ۔ فعلی الحالق الصدقة ۔ تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے ۔ وعلی المحلوق دم ۔ اور جس کا سر مونڈا گیا اس پر قربانی واجب ہے ف اسی کو شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ نے اختیار کیا ۔ ع ۔ وقال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امرہ بان کان نائما ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے ہو بایں طور کہ محلوق سوتا ہو ف یا انمار وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حالق نے مونڈا بلکہ اصح قول میں حالق پر فدیہ ہے اور یہی مالک واحمد کا قول ہے اور محلوق بغیر حکم کے صورتوں میں بری ہے ۔ ع ۔ لان من اصله ان الاکراہ یخرج المکرہ من ان یکون مواخذا بحکم الفعل ۔ کیونکہ شافعیؒ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور کو اس امر سے خارج کردیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو ف نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے ۔ والنوم ابلغ منه ۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے ف پس سوتا ہوا محلوق بدرجہ اولی بری ہے ۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ ینتفی الماثم دون الحکم ۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم ف یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ اصول میں مدلل تحقیق ہے تو قربانی ساقط نہ ہوگی ۔ وقد تقرر سببه ۔ درحالیکہ قربانی کا سبب متقرر ہو چکا ۔ وهو مانال من الراحة والزینة ۔ اور یہ سبب وہ راحت وزینت ہے جو اس نے پائی ف زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی ۔ فیلزمه الدم حتما ۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی ف یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اس کو سوائے قربانی کے روزہ یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا ۔ بخلاف المضطر برخلاف مضطر کے ف یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق پر ناچار ہوا ہو ۔ حیث یتخیر ۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے ف چاہے قربانی دے دے یا چھ مساکین کو طعام دے دے یا تین روزے رکھے ۔ لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی ہے اور یہاں محلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے ف رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اس نے کہا نہیں تھا تو حالق نے اس پر ظلم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے

جواب دیا۔ ثم لا یرجع المحلوق راسہ علی الحالق۔ پھر جس کا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا ہے جو مال اس نے قربانی میں خرچ کیا۔ لان الدم انما لزمہ بما نال من الراحۃ کیونکہ قربانی تو اس پر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اس نے پائی ہے ف تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار کالمغرور فی حق العقر۔ تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دوبارہ عقر ہو گیا ف یعنی بر محلوق تاوان مالی اٹھانے میں اس مغرور کے مانند ہو گیا جس نے عقر دینے میں تاوان اٹھایا۔ مغرور جس نے دھوکا کھایا یعنی وہ مال جو کسی مرد پر بوجہ شبہ سے وطی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ اور اس کی بہت صورتیں ہیں ازانجملہ یہ کہ زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جورو بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اس کو فروخت کیا۔ چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ کیا تو زید پر واجب ہو گا کہ باندی مع اس کے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اس کو دھوکا دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جس کا نفع خود اس نے لیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہیں لے سکتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عبد واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب عظیم ہے۔

پس باوجود اس ثواب کے اس کو اختیار نہیں ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظہ۔م۔ وکذا اذا کان الحالق حلالا لا یختلف الجواب فی المحلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہو گا ف بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما الحالق تلزمہ فی مسألتنا فی الوجھین۔ رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہو گا ف یعنی حالق جب محرم ہو تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے ہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لاشیٔ علیہ اور شافعیؒ نے کہا کہ حالق پر کچھ نہیں ہے ف عینیؒ نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اس کے شرح الوجیز سے نقل کیا کہ یہ اس وقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ فتدبر۔م۔ وعلی ھذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جبکہ محرم نے حلال کا سر مونڈا ہو ف تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الارتفاق لا یتحقق بحلق شعر غیرہ وھو الموجب۔ شافعیؒ کی دلیل یہ کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارتفاق کے معنی نہیں متحقق ہوتے ہیں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے ف تو جب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ ولنا ان ازالۃ ما ینمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات میں سے ہے

یہ بات کہ جو چیز کسی آدمی کے بدن سے جمتی ہے اس کو دور کرلے ف خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو جیسے زمین حرم کی جمی ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے۔ لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم۔ کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم کی نباتات ف محرم ہے اس سے کہ کوئی اس کو کسی حالت میں دور کرے۔ فلا یفترق الحال بین شعره وشعر غیره۔ تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا۔ الا ان کمال الجنایة فی شعره۔ سوائے اتنی بات کے کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے ف کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل کی۔ فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیره اطعم ما شاء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اس کے ناخنوں کی تقلیم کی یعنی کتر لے تو جو طعام چاہے صدقہ دے دے ف یعنی فطرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فطرہ دے۔ ز ع۔ لیکن محقق نے اس کو مطلق رکھا کہ چاہے جس قدر دے اور یہی نص محمدؒ سے ظاہر ہے۔ م۔ والوجه فیه ما بینا۔ اور وجہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے ف یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے۔ الخ۔ ولا یعری عن نوع ارتفاق۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے لانه یتاذی بتفث غیره وان کان اقل مما یتاذی بتفث نفسه فیلزمه الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو جو اپنے ذاتی میل کچیل سے ایذا پاتا ہے پس اس پر طعام لازم ہے۔ وان قص اظافیر یدیه ورجلیه فعلیه دم۔ اور اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اس پر قربانی لازم ہے۔ لانه من المحظورات لما فیه من قضاء التفث وازالة ما ینمو من البدن۔ کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اس لئے کہ اس میں میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اگتی ہے اس کو زائل کرنا موجود ہے۔ فاذا قلمها کلها فهو ارتفاق کامل فیلزمه الدم۔ پس جب محرم نے سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اس پر قربانی لازم ہوگی ف عدم جواز چاروں ائمہؒ متفق ہیں۔ ع۔ ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد۔ اور ایک دم پر زیادتی نہیں کی جائے گی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا ایک ہی جلسہ میں واقع ہو ف یہی قول چاروں ائمہ کا ہے بع لان الجنایة من نوع واحد۔ کیونکہ جرم تو قسم واحد سے ہے ف تو ایک چہارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہو جائے گا۔ فان کان فی مجالس۔ اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ دپاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے۔ فکذلك عند محمدؒ۔ تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے ف کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ لان مبناها علی التداخل۔ کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے ف جبکہ جنس واحد ہو۔ فاشبه کفارة الفطر۔ تو کفارہ افطار سے مشابہ ہو گیا ف یعنی جبکہ رمضان میں عمداً کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چاروں کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہو کر آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔

اور یہی ایک قول مالک وشافعیؒ ہے۔ الا اذا تخللت الکفارة۔ مگر جبکہ ناخنوں کے متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہو جاوے ف اس طرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا۔

پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لارتفاع الاولی بالتکفیر۔ کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا ف تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہوگیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا دوسرا کفارہ ہوگا۔ وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا اور جلا۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول پر چار قربانیاں واجب ہوں گی اگر اس نے چار مجلسوں میں سے ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے ف خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادۃ۔ کیونکہ اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب ہو رہے ہیں ف اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو بخلاف کفارۃ الفطر کے کہ وہ معذور پر واجب نہیں ہے لہذا کفارات قربانی میں تداخل مطلق نہیں رہا۔ فیتقید التداخل اتحاد المجلس کما فی ای السجدۃ۔ تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتیں تلاوت کرنے میں ہے ف کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلفہ ہوں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اس میں معنی عبادت ہیں تو تداخل نہ ہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو۔ وان قص یدا او رجلا فعلیہ دم۔ اور اگر اس نے ایک ہاتھ یا پاؤں کے سب ناخن کترے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ اقامۃ للربع مقام الکل کما فی الحلق۔ بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں ف کہ چہارم سر کے مونڈنے میں مثل کل کے کفارۃ الدم واجب ہے۔ ع۔ وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر محرم نے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اس پر صدقہ ہے ف یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ معناہ یجب لکل ظفر صدقۃ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے پر صدقہ ہے ف پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہے گا اور اکثر کے اعتبار سے دم نہ ہوگا۔ وقال زفر یجب الدم بقص ثلثۃ منہا۔ اور زفرؒ نے کہا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وھو قول ابی حنیفۃ الاول۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافیر الید الواحد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے ف اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثرھا اور تین ناخن ان میں سے اکثر ہیں ف یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے اور اکثر کا حکم مانند کل کے ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلمہ جو کتاب میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جس کے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ ف لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پاؤں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا۔ وقد اقمناھا مقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام کردیا ہے ف اور جب ایک بار ایسا کر چکے۔ فلا یقام اکثرھا مقام کلھا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کیا جائے گا۔

لانه یودی الی مالا یتناهی ۔ کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے ف ۔ حتی کہ جب تین ناخنوں میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دو ناخن میں دم واجب ہوگا، پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاہو یوں استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں ۔ اور جو امام مصنفؒ نے ذکر کیا لازم ہے فافہم پھر پانچ ناخن سے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک یا پاؤں کے ہوں ۔ وان قص خمسة اظافیر متفرقة من یدیه ورجلیه فعلیه الصدقة ۔ اور اگر اس نے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اس پر صدقہ واجب ہے ۔ عند ابی حنیفة وابی یوسف ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ۔ وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصها من کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة ۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنوں کے جبکہ ان کو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق جگہوں سے مونڈے ف ۔ کیونکہ پانچ ناخن مل کر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا اندازہ اعتبار کرتے ہیں تو یہی یہاں کریں۔ م ولهما ان کمال الجنایة بنیل الراحة والزینة ۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے ۔ وبالقلم علی هذا الوجه یتاذی ۔ اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاوے گا ۔ ویشینه ذلک ۔ اور یہ ہیأت اس کو عیب دار کرے گی ف ۔ تو راحت و زینت نہ ہوئی پس کمال جرم نہ ہونے سے دم نہ ہوا ۔ بخلاف الحلق ۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق ۔ لانه معتاد علی ما مر ۔ کیونکہ اس کی عادت کی گئی ہے چنانچہ گزرا ف ۔ کہ بعض لوگ فقط چندیا اور بعضے پیشانی مونڈاتے ہیں ۔ واذا تقاصرت الجنایة تجب فیها الصدقة ۔ اور جبکہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا ۔ فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین ۔ تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا ف ۔ جو صدقۃ الفطر میں ہے ۔ وکذلک لو قلم اکثر من خمسة متفرقا اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے ف ۔ تو ہر ایک کا نصف صاع گیہوں صدقہ دے ۔ الا ان یبلغ ذلک دما ۔ مگر یہ سب صدقہ مل کر ایک قربانی تک پہنچ جاوے ف ۔ یعنی قیمت میں ۔ فحینئذ ینقص عنه ما شاء ۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے ف ۔ کیونکہ دم تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے ۔ قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شئ علیه ۔ کہا اور اگر محرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اس کو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف ۔ اس پر اجماع ہے خواہ تراش لیا یا نوچ لیا یا کسی طرح لیا ہو ۔ ع م ۔ لانه لا ینمو بعد الانکسار فاشبه الیابس من شجر الحرم ۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھے گا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا ف ۔ اور خشک درخت حرم کا کاٹ لینا جائز ہے ۔ وان تطیب او لبس او حلق من عذر ۔ اور اگر

خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے ف یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا ملی جس میں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق ۔ مرض میں کیا بلکہ جوں بہت ہو کر ایذا دیں تو عذر ہے ۔ م ف ع ۔ فھو مخیر ۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے ف یعنی تو اس پر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اس کا اختیار محرم کو ہے کہ ان شاء ذبح شاۃ ۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کردے ۔ وان شاء تصدق ۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دے دے ۔ علی ستۃ مساکین ۔ چھ مسکینوں پر ۔ بثلثۃ اصوع من الطعام ۔ تین صاع طعام ف ہر ایک کو نصف صاع ۔ وان شاء صام ثلثۃ ایام ۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے ف ان میں سے ہر ایک اس کو روا ہے ۔ لقولہ تعالیٰ ۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ ف فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کو ایذا ہو سر سے ۔ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک تو اس پر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے ف پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اس کو جائز ہے ۔ وکلمۃ او للتخییر ۔ اور کلمہ او بمعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے ف پھر واضح ہو کہ مصنفؒ نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنفؒ نے اشارہ کیا کہ ان میں سے جس کو چاہے ادا کردے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتداً صدقہ روا ہے پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے ۔ وقد فسرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما ذکرنا ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی ف یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی ۔ والآیۃ نزلت فی المعذور اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں ف وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہیں جن کے سر میں بہت جوں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعبؓ نے کہا کہ نازل تو خاص کر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے عام ہے کما فی الصحیحین ۔

پس جبکہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہٰذا ہم نے اس کو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اس پر صرف قربانی حتمی ہے بنابر آنکہ سابق میں گزرا ۔ م ۔ ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے ف کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے ۔ ع م ۔ لانہ عبادۃ فی کل مکان ۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے ف تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی ۔ وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا اور یونہی صدقہ مذکور (ہر جگہ جائز ہے) ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا ف کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعیؒ و احمدؒ کے صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے ۔ واما النسک مختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان ۔ اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے ۔ (یعنی قربانی کرنا شرط ہے) اس لئے کہ خون بہانا ذبح کرکے قربت نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ میں ف وہ ایام قربانی ہیں ۔ او مکان ۔ یا جگہ میں ف وہ مقام حرم ہے ۔ الحاصل ۔ چونکہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دخل قیاس کے ہم کو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام النحر میں یعنی دسویں گیارہویں

بارہویں ذی الحجہ میں یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوائے
کوئی صورت خون بہلانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وھذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ
بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو جگہ کے ساتھ مختص ہونا متعین ہو گیا ف۔ پس
اگر معذور فدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے اور صوم و صدقہ کا قربت ہونا
قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ ولو اختار الطعام اجزاہ فیہ التغدیۃ
والتعشیۃ۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اس کو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا اور شام
شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک
بر قیاس کفارہ قسم ہے ف۔ کہ اس میں یہی کافی ہے اور حدیث کعبؓ میں اطعم فرقا الخ وارد ہے یعنی
تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد لا یجزیہ لان الصدقۃ تنبئ عن التملیک۔ اور امام محمد
کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرتا ہے تملیک سے ف۔ یعنی صدقہ
کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عوض کے مالک کر دینا چاہیئے
پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیئے۔ وھو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے ف۔ پس ایسے طور
پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض
ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں
ضرور نہیں ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خود اپنا کھانا کپڑا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے
تو لامحالہ صدقہ بمعنی مجاز براہ ثواب ہے اور نیت میں حقیقت جس میں تملیک ضرور ہے۔

فصل یہ فصل احرام میں جماع و اس کے متعلقات میں ہے۔ فان نظر الی فرج امراتہ۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو کی فرج کی طرف نظر کی ف۔
اگرچہ داخل فرج میں جہاں پردہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر سہ کرر ہو اور یوں ہی
حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشھوۃ۔ شہوت کے ساتھ ف۔ عمداً۔ فامنی
پس انزال ہو گیا۔ لا شئی علیہ۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف۔ یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا
صدقہ لازم نہیں ہے۔ لان المحرم ھو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کہہ دیا گیا تو جماع
ہے اور جماع پایا نہیں گیا ف۔ نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے
تصور باندھا پھر انزال ہو گیا ف۔ چنانچہ تصوری انزال پر کچھ لازم نہیں آتا۔ اور مالکؒ کے نزدیک
دیر تک نظر کرکے انزال میں حج فاسد ہے یعنی قبل وقوف کے اور اگر دل سے اس کو دفع کیا تو اس پر
بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس پر بدنہ واجب ہے کما فی المغنی
مع۔ وان قبل اولمس بشھوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اس پر دم واجب
ہے ف۔ اگرچہ جورو ہو اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے
فی الجامع الصغیر یقول اذا مس بشھوۃ فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس
انزال ہو گیا ف۔ تو اس پر دم ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک

جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولافرق بین ما اذا انزل اولم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اس کو مبسوط میں ذکر فرمایا ف یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرتا ہوا جو احرام میں منع ہے تو دم واجب ہوا۔ م ف ع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوائے میں ہو۔ ف فرج مقام پیشاب و پاخانہ یعنی سوائے شرم گاہ کے ران یا پیٹ سے آلہ تناسل رگڑا تو دم واجب ہے اگرچہ انزال نہ ہو اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعیؒ انہ یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اس کا احرام فاسد ہو جائے گا جبکہ انزال ہو اور اس کو روزہ پر قیاس کیا ف یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالیؒ نے ذکر کی مگر علمائے شافعیہ نے ان کی غلطی بیان کی۔ مع۔ ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے ف یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا۔ ع۔ ولہذا لایفسد بسائر المحظورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وھذا لیس بجماع مقصود۔ اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے ف یعنی شہوت سے بوسہ ومساس ومباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا استلذاذ ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے ف یعنی فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین ولذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین ولذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان الحرام فیہ قضاء الشھوۃ لایحصل بدون الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے ماسوائے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے ف لہذا جب انزال کرلیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا حالانکہ اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہوگیا۔

اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت وراحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جبکہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے۔ فم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں ف مرد ہو یا عورت ہو خواہ برغبت واختیار ہو یا کراہ واجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ قبل وقوف عرفہ کے فسد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا ف یعنی مرد وعورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہو جائے گا۔ وعلیہ شاۃ۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ۔ اور حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گزرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا ف پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے۔ اور اگر

ذکر پر کپڑا لپیٹ کر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔ عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کٹا ہوا نرہ لے کر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لئے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع - والاصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل عمن واقع امرأتہ وھما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتھما وعلیھما الحج من قابل - اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذر جاویں اور ان پر آئندہ سال میں حج واجب ہے ف یہ حدیث ابوداؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے اور اس کے موید بیہقی نے روایت کی۔ مف۔ وھکذا النقل عن جماعۃ من الصحابۃ۔ اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہؓ سے منقول ہے ف چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ[1] سے یہی حکم عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ درواہ الحاکم والبیہقی - بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہدؒ سے پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا، تو مجاہدؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور دونوں ہدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہنچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں۔

مالکؒ نے موطا میں بلاغاً مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمر و علی و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا۔ مف - وقال الشافعیؒ تجب بدنۃ - اور شافعیؒ نے کہا کہ بدنہ واجب ہے ف یہی قول مالک و احمد کا ہے - اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف - بر قیاس اس صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا ف کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ ہے۔ والحجۃ علیہ اطلاق ما رویناہ - اور ہماری حجت امام شافعیؒ پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ف یعنی امام شافعیؒ کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جبکہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں لفظ یریقان دما، واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت باطل ہے۔ م۔ ولان القضاء لما وجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی ف یعنی آئندہ سال میں۔ ولا یجب الا لاستدراک المصلحۃ - اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو ف تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جبکہ قضاء اس کے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہئے لیکن اس کے جلدی کرنے سے دم واجب ہوا تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی۔ خف معنی الجنایۃ فیکتفی بالشاۃ - تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی بکری پر

[1] عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ ۱۲ م۔

کفایت کی جائے گی۔ بخلاف مابعد الوقوف لانہ لاقضاء۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
قضاء واجب نہیں ہے ف۔ بلکہ حج پورا ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے
جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوگی۔ پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہ ہوگی حتی کہ بدنہ
واجب کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائے گی۔ م۔ ثم
سوی بین السبیلین۔ پھر قدوری ؒ نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا ف۔ حتی کہ مقعد میں جماع
سے مثل فرج کے دم و قضاء ہے جبکہ قبل الوقوف ہو۔ یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ ؒ سے
ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الوطی فی غیر القبل منہما۔ اور ابو حنیفہ ؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا دقبل
وقوف کے) سوائے فرج کے مرد و عورت سے ف۔ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا۔ لایفسدہ
لتقاصر معنی الوطی۔ حج کو فاسد نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے ف۔ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی
فرج میں ہے۔ فکان عنہ روایتان۔ پس ابو حنیفہ ؒ سے دو روایتیں ہوگئیں ف۔ اور یہ معلوم نہیں کہ
کون قول مقدم ہے اور ارجح یہ کہ جس پر صاحبین ؒ نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے۔ الحاصل
فرج یا مقعد میں جبکہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔
م۔ ولیس علیہ ان یفارق امرأتہ فی قضاء ما افسداہ۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جورو
کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جس کو فاسد کر دیا تھا ف۔ ہاں افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت
کو محرم مل جاوے۔ خلافا لمالک اذا خرجا من بیتہما ولزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتہیا الی المکان الذی
جامعہا فیہ۔ برخلاف قول مالک ؒ کے (کہ افتراق واجب ہے) جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر
سے نکلیں اور برخلاف قول زفر ؒ کے جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ
جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جہاں
عورت سے جماع واقع ہوگیا تھا ف۔ اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ؒ ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی۔
مگر جدید قول میں افتراق مستحب ہے۔ لہم انہما یتذکران ذلک فیقعان فی المواقعۃ فیفترقان۔ مالکسار
زفر و شافعی ؒ کی دلیل یہ کہ مرد و عورت گزشتہ واقعہ کو یاد کریں گے تو مجامعت میں پڑ جاویں گے پس دونوں
جدا رہیں ف۔ اور اس کی ضرورت بعد احرام کے ہے اور شافعی ؒ نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہوگا۔ اور
یہی اثر حضرت عمر رضؓ میں مذکور ہے۔ کما مر۔ م۔ ولنا ان الجامع وھو النکاح بینہما قائم۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ جورو مرد کا یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے برابر موجود ہے۔ فلا معنی للافتراق
قبل الاحرام لاباحۃ الوقاع ولا بعدہ لانہما یتذکران ما لحقہما من المشقۃ الشدیدۃ بسبب
لذۃ یسیرۃ فیتندمان ویتحرزان فلا معنی للافتراق۔ تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں قبل احرام
کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کریں گے کہ ان کو کیسی کچھ مشقت
سخت بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑتی ہے تو ان کو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا۔ پس
افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے
وجوب ثابت ہو لیکن مخفی نہیں کہ دلیل امام مصنف ؒ ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا

تھا کہ اس کو تضارکی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولی استدلال یہ کہ اول جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ مخمصہ دور ہو اور نفس کو جلائی کی سزا اٹھانی پڑے۔ لیکن واجب نہیں کیونکہ لبسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے۔ م۔ اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے۔

ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور بے احرام والوں کی طرح جماع وشکار وغیرہ کرنے لگا تو اس پر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا کئے وہ احرام سے نیت کرنے یا ترک کینے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہو گا۔ اگر بالغہ نے طفل قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا، اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے۔ چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اس پر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں، جیسے ہاتھ سے زلق لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث وقابل تنفر ہے حتی کہ زلق لگانے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ قارن نے عمرہ چار پھیر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج وعمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضا ہے اور بعد چار پھیر طواف کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا پھر بہرحال اس پر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں۔ مف۔ یہ سب قبل وقوف عرفہ کا جماع ہے۔ ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة۔ اور جس شخص نے مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوا اور اس پر بدنہ واجب ہے ف۔ جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ ف۔ خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي۔ بخلاف قول شافعیؒ کے درصورتیکہ اس نے جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے ف۔ کیونکہ رمی الجمرہ ان کے نزدیک حلال ہونے کا سبب ہے اور قبل اس کے احرام مطلق ہے حتی کہ اس کو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں۔

پھر ان کے نزدیک بعد رمی کے سوائے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه۔ بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جس نے عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا ف۔ یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے اور حدیث مذکورہ پہلے گزر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے عین وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اس کا حج تمام ہو گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ رواہ ابوداؤد۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ جب حج تمام ہو گیا بدیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدنہ کیوں واجب ہو جواب دیا کہ۔ وانما تجب البدنة بقول ابن عباس رض بدنہ واجب

ہونا تو بقول ابن عباس رضؓ ہے۔ اولانہ اعلی انواع الارتفاق فیتغلظ موجبہ۔ یا اس وجہ سے کہ
یہ جماع لذت لینے کا اعلی درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے ف یعنی بدنہ ہے توضیح
یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اس کو مقتضی نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہ ہو کیا
نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت
میں کیا جرمانہ ہوگا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس
یہاں اعلی درجہ کی حالت سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رضؓ کہ ایک نے آپ سے
سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے
رواہ مالک وابن ابی شیبہ۔

اور ہمارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی حجت وقیاس پر مقدم ہے بخصوص جبکہ یہ فتوی
موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتوی ابن عمر رضؓ کے جو ابن ابی شیبہ نے
روایت کیا اور اس میں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضائے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے
اس کو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ
دوسری بار کے لئے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ
اور عمرہ کے لئے بکری لازم ہے۔ مف۔ وان جامع بعد الحلق فعلیہ شاۃ۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے
جماع کیا تو اس پر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء۔ بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے
عورتوں کے حق میں ف یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دون لبس المخیط
وما اشبہہ۔ نہ سلا ہوا پہننے واس کے مانند ف خوشبو ملنے وغیرہ میں، پس احرام درحقیقت نہیں
ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فخفت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری
قربانی کرنے پر اکتفا کی گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور
جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اس کے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرے تو اس کا عمرہ
فاسد ہو گیا۔ فیمضی فیھا ویقضیھا وعلیہ شاۃ۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا
کرے اور اس پر ایک بکری لازم ہے ف اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف
اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھیر دن یا زیادہ کے۔ فعلیہ
شاۃ ولا تفسد عمرتہ۔ تو اس پر بکری واجب ہے اور اس کا عمرہ فاسد نہ ہوگا ف کیونکہ چار پھیرے
رکن طواف ہیں اور عمرہ یہی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا۔ پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا
پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی
قربانی واجب ہے۔ کمافی المحیط ع۔ وقال الشافعی تفسد فی الوجھین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں
صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا ف خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔ وعلیہ بدنۃ۔ اور
بہرحال اس پر بدنہ کی قربانی واجب ہے ف یہی قول مالک ہے۔ اعتبارا بالحج اذھی فرض عندہ
کالحج۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی رحؒ کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انھا سنۃ۔ اور

ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے ف کیونکہ جابرؓ کی حدیث ہیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا بہت اچھا ہے۔ ت۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبة منه۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا ف اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے۔ فتجب الشاة فيها والبدنة فی الحج اظهارا للتفاوت تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں بکری اور حج میں بدنہ واجب ہو گا ف اس میں تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہو تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب کی جاوے اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اس کی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری واجب ہے تو عمرہ میں بھی۔ م۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا۔ ع۔ ومن جامع ناسيا كمن جامع متعمدا۔ اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے عمداً جماع کیا ف یہی قول مالک و قدیم شافعیؒ ہے۔ وقال الشافعی جماع الناسی غير مفسد للحج۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے ف جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے۔ وكذا الخلاف فی جماع النائمة والمكرهة۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی ف ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہو گی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہو گا۔ وهو يقول الحظر ينعدم بهذه العوارض فلم يقع الفعل جناية۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ف اور حج فاسد ہونا جنابت یعنی جرم سے ہے۔ وكذا الخلاف فی جماع النائمة والمكرهة۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی ف ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہو گی اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں فاسد ہو گا۔ ويقول الحظر ينعدم بهذه العوارض فلم يقع الفعل جناية۔ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ف اور حج فاسد ہونا جنابت یعنی جرم سے ہے۔ ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے ف یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں ان میں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ وهذا لا ينعدم بهذه العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں ف بلکہ بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے البتہ گناہ معدوم ہوتا ہے۔ والحج ليس فی معنى الصوم۔ اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے ف بلکہ نماز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذكرة بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم واللہ اعلم۔ اس لئے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واللہ اعلم ف بلکہ صوم میں نسیان مفطر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اے صوم سب جگہ قیاس پر حکم رہے گا۔ واللہ اعلم۔ م۔

فصل

یہ فصل دربیان طہارت ہے۔ ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة۔ اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔

ف اور طواف ادا ہوگا۔ وقال الشافعی لایعتد بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے ف یعنی طواف نہیں ہوا۔ لقولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ الا ان اللہ تعالیٰ اباح فیہ النطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے ف پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے نہ بولے، کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطہارۃ من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی ف جیسے نماز کی شرط ہے مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولیطوفوا الخ یعنی اور وے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں ف پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطہارۃ۔ بغیر طہارت کی قید کے ف یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضوء سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضا۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی ف ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہوسکتی ہے۔ ثم قیل ھی سنۃ۔ پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے ف فعلی نماز ترک طہارت سے صرف ملامت ہو اور کچھ واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والاصح انہا واجبۃ لانہ یجب بترکہا الجابر۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے ف فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الخبر یوجب العمل فیثبت بہ الوجوب اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا ف اور حدیث عائشہؓ میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہاں تک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث اسماءؓ میں نفاس سے پاک ہو جاوے جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گزریں۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتی کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ھذا الطواف وھو سنۃ۔ حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اس کو شروع کر دیا یصیر واجبا بالشروع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائے گا۔ ویدخلہ نقص ترک الطہارۃ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائے گا۔ فیجبر بالصدقۃ اظہارا لدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالیٰ وھو طواف الزیارۃ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونے کا اس طواف، سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے ف کیونکہ طواف زیارت میں قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ھو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اس پر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم۔ کیونکہ اس نے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اقل یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔

وان کان جنباً فعلیہ بدنۃ۔ اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباسؓ۔ ایسا ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے ف یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ع۔ ولان الجنایۃ اغلظ من الحدث فتجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہاراً للتفاوت اور اس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان میں بدنہ واجب ہے ف کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے۔ بخلاف نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتی کہ دونوں میں سجدہ سہو ہے پھر یہ سب اس وقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنباً او محدثاً اور یوں ہی جب طواف الزیارۃ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو ف تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے۔ لان اکثر الشئ لہ حکم کلہ۔ کیونکہ جو شی کا اکثر حصہ ہو اس کے واسطے حکم کل کا ہے ف پس کل سات پھیروں میں سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولاذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرلے جب تک مکہ میں ہے اور اس پر قربانی نہ رہے گی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید ف یعنی اس پر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ میں ہے۔ والاصح انہ یؤمر بالاعادۃ فی الحدث استحباباً وفی الجنابۃ ایجاباً۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اس کو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائے گا اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب ف پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص تام ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثاً لاذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر۔ پھر جبکہ اس نے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لاتبقی الاشبہۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شبہہ نقصان کے ف اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔

رہا بقول ابی حنیفہؒ تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے۔ کما فی شرح الطحاوی وغیرہ الغایۃ۔ مع۔ اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہے اس واسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدث کا استدراک دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہۂ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ وان اعادہ وقد طافہ جنباً فی ایام النحر فلاشئ علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ۔ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا

اس کو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادة بعد ایام النحر لزمه الدم عند ابی حنیفة بالتاخیر علی ماعرف من مذہبه اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابوحنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا ہے کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر الرازی الجصاصؒ نے کہا کہ تاخیر جب ہے کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کرخیؒ نے کہا کہ جنابت وحدث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے۔ الیضاح میں کہا کہ یہی ارجح واقعہ ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہوگئی اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کرکے اسی سال حج کیا تو متمتع نہ ہوگا۔ کمافی المبسوط تو تو اول ہی معتبر رکھا گیا۔ مف۔ ولو رجع اهله وقد طافه جنبا علیه ان یعود۔ اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لائق ہے ف یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیومر بالعود استدراکا له۔ کیونکہ نقصان بہت ہے تو اس کو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائے گا۔ ویعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوے ف جبکہ وہ میقات سے گزر گیا ہے اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے مع۔ وان لم یعد وبعث بدنة اجزاه۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اس کو کافی ہوگیا۔ لما بینا انه جابر له الا ان الافضل هو العود۔ کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدنہ اس نقص کو پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آدے ف پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولو رجع الی اهله وقد طافه محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاة فهو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کرلیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانه خف معنی النقصان وفیه نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے میں فقراء کا نفع ہے ف اور اس کی واپسی میں احرام لازم واس کی حفاظت میں خطرہ ہے۔ ولو لم یطف طواف الزیارة اصلا۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا ف یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہوں حتی رجع الی اهله فعلیه ان یعود بذلک الاحرام۔ یہاں تک کہ اپنے وطن لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آدے ف جو پہلے باندھا لانعدام التحلل منه۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نہ دارد ہے ف یعنی پورا حلال ہونا نہیں ہوا جبکہ طواف زیارت نہیں کیا۔ وهو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے ف لہٰذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کرے گا اس پر قربانی لازم آتی جائے گی متعدد مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گزر چکا۔ مف۔ ومن طاف طواف الصدر محدثا فعلیه صدقة۔ اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانه دون طواف الزيارة وان كان واجبا فلا بد من اظهار التفاوت۔ کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے اگرچہ طواف وداع

واجب ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنا منظور ہوا ف پس جبکہ زیارت میں بکری تو وداع میں صدقہ ہے
کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوائے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ۔ اور ابوحنیفہ سے
یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے ف مثل طواف زیارت کے رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر
روایت اول اصح ہے ف رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو
بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے ونہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم
ھو دون طواف الزیادۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں
جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری
واجب ہے۔ ونہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ھو دون طواف الزیادۃ۔ پھر
طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی
بالشاۃ۔ تو ایک بکری پر کفایت کی جائے گی ف تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن
ترک من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونھا فعلیہ شاۃ۔ اور جس نے طواف زیارت
میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اس پر ایک بکری واجب ہے ف مگر آنکہ وقت
پر اعادہ کرے۔ غرض کہ موجود چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں تو بمنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان
بترک الاقل یسیر فاشبہ النقصان بسبب الحدث فیلزمہ شاۃ۔ کیونکہ نصف سے کم
چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس
اس پر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اھلہ اجزاہ ان لا یعود ویبعث شاۃ۔ پھر اگر وہ اپنے
اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اس کو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔
لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفھا۔
اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے چھوڑے تو برابر محرم رہے گا یہاں تک کہ طواف ادا
کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلا۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھیرے زائد ہیں تو ایسا
ہوا کہ گویا اس نے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاۃ
اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھیرے چھوڑے تو اس پر بکری واجب ہے ف جبکہ
وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانہ ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے
واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے ف اور ترک واجب سے نقصان پورا ہوتا ہے۔
وما دام بمکتہ یومر بالاعادۃ۔ اور جب تک کہ مکہ میں موجود ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا
حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من
طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اس پر صدقہ
ہے ف ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہوں۔ ع۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔
اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان کان بمکۃ اعادہ۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو
اعادہ کرلے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ۔ کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب بنابر آنکہ

ہم سابق میں ذکر کر چکے ف یعنی حدیث الحطیم من البیت۔ والطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل
الفرجتین اللتین بینھا وبین الحطیم۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں
کشادگیاں جو کعبہ وحطیم کے درمیان ہیں ان میں داخل ہوئے حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے۔
فاذا فعل ذلک فقد ادخل نقصانا فی طوافہ۔ پس جب اس نے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل
کرلیا ف کیونکہ شافعی و مالک واحمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک
حطیم کا بیت سے ہونا اخبار الآحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص
آیا۔ فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مؤدیا للطواف علی الوجہ المشروع۔ پس جب تک مکہ میں ہے
تو کل طواف کو اعادہ کرلے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد الحجر خاصۃ
اجزاہ۔ اور اگر اس نے فقط حجر کا طواف کرلیا تو کافی ہوگیا۔ لانہ تلافی ماھو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ
متروک کیا تھا اس کی تلافی کرلی۔ وھو ان یاخذ عن یمینہ خارج الحجر حتی ینتھی الی آخرہ ثم یدخل
الحجر من الفرجۃ ویخرج من الجانب الآخر۔ اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر دائیں طرف سے
پھرنا شروع کرے یہاں تک کہ حجر کے آخر تک پہنچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہو کر دوسری جانب
نکلے ف یہ ایک پھیرا ہوا۔ ھکذا یفعلہ سبع مرات۔ یوں ہی اس کو سات بار کرے۔ فان رجع
الی اھلہ ولم یعدہ فعلیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی
واجب ہے۔ لانہ تمکن نقصان فی طوافہ بترک ماھو قریب من الربع فلا تجزیہ الصدقۃ۔ کیونکہ اس
کے طواف میں قریب چہارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اس کو صدقہ کافی نہ ہوگا ف کیونکہ ہر
پھیرے سے چہارم چھوٹنا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارۃ علی غیر وضوء وطواف
الصدر فی آخر ایام التشریق طاھرا فعلیہ دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضو کیا اور طواف الصدر
کو ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے ف بکری۔ فان کان طاف طواف الزیارۃ
جنبا فعلیہ دمان۔ پھر اگر اس نے طواف زیارت کو جنابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں ف دونوں
بکریاں۔ عند ابی حنیفۃ رح یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ
اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجہ الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ۔ کیونکہ اول صورت
میں طواف الزیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ واجب واعادۃ طواف الزیارۃ بسبب
الحدث غیر واجب وانما ھو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارۃ بوجہ
بے وضو ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے ف تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہے گا اور طواف
وداع اپنی جگہ پر رہے گا۔ فلا ینقل الیہ۔ پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا ف بلکہ
حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفی الوجہ الثانی ینقل طواف الصدر الی
طواف الزیارۃ لانہ مستحق الاعادۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے
منتقل کریں گے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے ف کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص
فاحش موجب الاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اس نے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا

اعادہ ٹھہرایا جائے گا۔ لیکن طواف الزیارۃ کا وقت نہیں ہے۔ فیصیر تارکا لطواف الصدر و موخر الطواف الزیارۃ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہو۔ فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق۔ پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف ف۔ یعنی امامؒ کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یؤمر باعادۃ طواف الصدر مادام بمکۃ۔ لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائے گا ف۔ پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یؤمر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے کے اس کو یہ حکم نہ ہوگا بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ف۔ تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائے گی۔ ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضو کے طواف وسعی کی اور حلال ہو گیا۔ فمادام بمکۃ یعیدھا۔ تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے ف۔ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شیئ علیہ اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعادۃ الطواف فلتمکن النقص فیہ بسبب الحدث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اس میں نقص بیٹھ جانے سے ہے۔ واما السعی فلانہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اس کا اعادہ اس لئے کہ وہ طواف کے تابع ہے ف۔ اگرچہ اس میں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذا جاء اعادھما لا شیئ علیہ لارتفاع النقصان۔ اور جب اس نے دونوں کو اعادہ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے کے۔ وان رجع الی اھلہ قبل ان یعید فعلیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لترک الطہارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ ولا یؤمر بالعود۔ اور اس کو واپس آنے کا حکم نہ دیا جائے گا۔ لوقوع التحلل باداء الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اذ النقصان یسیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا۔ تو اس میں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ آ کر اعادہ کا حکم نہ دیا جائے گا۔

جبکہ نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ولیس علیہ فی السعی شیئ۔ اور اس پر سعی صفا و مروہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے جو شرعاً شمار کیا گیا ہے ف۔ کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو اور سعی میں بالاتفاق طہارت واجب نہیں ہے مف۔ وکذا اذا اعاد للطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی کو اعادہ نہ کیا ف۔ تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں ف۔ اور دوسرا قول غیر صحیح یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے سعی مقدم ہوگئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے منف۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ۔ اور جس نے حج میں سعی صفا و مروہ چھوڑی تو اس پر دم واجب اور

اس کا حج پورا ہے۔ لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکہ الدم دون الفساد۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج ف۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ رکن ہے اس کے ترک سے حج فاسد ہے جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے ثابت نہ ہوگا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی واجب ہے ف۔ یہی قول مالکؒ و احمدؒ و ایک قول شافعیؒ ہے یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ وقال الشافعی لا شئ علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترک الاطالۃ شئ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے (نہ طول وقوف) پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا۔ ولنا ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس۔ اور ہماری حجت یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ ہوف۔ اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھ سے لے لو یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے۔

پس اگر اس سے پہلے جائز ہوتا تو تعلیم فرماتے پس معلوم ہوا کہ واجب ہے فیجب بترکہ الدم۔ تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی ف۔ اور یہ اس شخص کے لئے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقف لیلا۔ بخلاف اس کے جب کسی نے دن گزار کر رات میں وقوف عرفہ پایا ف۔ تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدامۃ الوقوف علی من وقف نہارا لا لیلا۔ کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں۔ فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہ ہوگی ظاہر الروایۃ میں ف۔ اور بلخیؒ نے امامؒ سے روایت کی کہ اس نے استدراک کر لیا تو ساقط ہوگئی اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا لان المتروک لا یصیر مستدرکا۔ کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائے گا۔ واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔ اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جبکہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا ف۔ پس زفرؒ کے نزدیک ساقط نہیں اور امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے نزدیک ساقط ہو جائے گی۔ ع۔ ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم اور جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانہ من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے ف۔ تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب بوجہ ترک واجب ثابت ہونے کے ف۔ اور جملہ رمی ستر ہیں۔ ویکفیہ دم واحد۔ اور اس کو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ جنس متحد ہے۔

جلے مونڈنے میں ف اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والمتروك انما یتحقق بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانہ لم یعرف قربۃ الا فیہا۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں ف تو بعد اس کے قضاء نہیں ہو سکتی ہے۔ وما دامت الایام باقیۃ فالاعادۃ ممکنۃ۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے ف حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب کے طور پر رمی کرے ف اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم بتاخیرہا یجب الدم۔ پھر رمی کی تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عند ابی حنیفۃ خلافا لہما۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے ف اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے ورنہ رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترك رمی یوم فعلیہ دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی ف حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانہ نسك تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے ف اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اس لئے کہ جنس متحد میں تداخل ہو جاتا ہے واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اس کو ادا نہ کیا یہاں تک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا۔ ومن ترك اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو ف اور دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اس دن واجب ہے۔ فعلیہ الصدقۃ۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے ف ہر کنکری نصف صاع گیہوں۔ لان الکل فی ھذا الیوم نسك واحد۔ کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی نسک ہے ف اور اس نے ایک جمرہ چھوڑا۔ فکان المتروك اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا ف پس صدقہ ہے۔ الا ان یکون المتروك اکثر من النصف فحینئذ یلزمہ الدم لوجود ترك الاکثر۔ لیکن متروک جب نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا ف مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے کو بھی یا ایک دو کنکری ماری۔ وان ترك رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر فعلیہ دم۔ اور اگر اس نے یوم النحر میں رمی جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے لانہ ترك کل وظیفۃ ھذا الیوم رمیا۔ کیونکہ اس نے اس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا ف کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترك الاکثر منہا۔ اور اسی طرح جب اس نے رمی کا اکثر چھوڑ دیا ف مثلاً سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے اور ترک کے معنی اوپر ذکر کئے کہ ایام رمی میں اس کو اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ یوم چہارم کا آفتاب ڈوب گیا اور اگر دوسرے سے چوتھے روز تک رمی کر لے تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترك منہا حصاۃ او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اس نے کسی رمی

الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں مارنا چھوڑ دیں۔ ف یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاۃ نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ دما فینقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ مل کر ایک بکری کی قیمت کو پہنچ جاوے تو جس قدر چاہے کم کر دے۔ لان المتروک ھو الاقل فتکفیہ الصدقۃ۔ کیونکہ متروک تو کم نصف سے ہے پس اس کو صدقہ دینا کافی ہوگا ف کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترنا) تاخیر کیا یہاں تک کہ ایام قربانی گزر گئے تو اس پر ایک ذبح لازم ہے۔ عند ابی حنیفۃ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وکذا اذا اخر طواف الزیارۃ۔ اور یوں ہی جب اس نے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی ف تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقالا لا شئی علیہ فی الوجھین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام وصاحبین میں درصورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا ف پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے لھما ان ما فات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شئی آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کرلی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے ف بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا مؤخر کرلی گئی اس کو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کہ کرلے اور کچھ حرج نہیں ہے جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہے۔ چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے۔ پھر دوسرے نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کرلی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہیں ہے۔

مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جبکہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابوحنیفہؒ کی حجت قول ابن عباسؓ ہے کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کرلیا تو اس پر قربانی واجب ہے ف رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی پس یہ اثر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ نے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ کہ گناہ نہیں ہوا۔

اس لئے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما هو موقت بالمکان کالاحرام اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہے ف۔ بالاتفاق فکذا التاخیر عن الزمان فیما هو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہے اس وقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا ف۔ لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں میقات سے گنجائش نہیں اور رمی وحلق وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت و منبع ہو فافہم۔ م۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیه دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوائے حِل میں حلق کیا تو اس پر دم واجب ہے۔

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیه دم۔ اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کرلی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اس پر دم واجب ہے۔ عند ابی حنیفة ومحمدؒ۔ یہ امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لاشئ علیه۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحاج۔ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا۔ وقیل هو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے ف۔ یعنی حرم سے خارج ہوکر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان السنة جرت فی الحج بالحلق بمنی وهو من الحرم۔ کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے ف۔ تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہوسکتا ہاں اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوصاً یہ کہ خلاف اس کے قربانی واجب کرتا ہے۔ علاوہ بریں اس سے ابو یوسفؒ کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ م۔ والاصح انه علی الخلاف اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے ف۔ جیسے معتمر میں اختلاف ہے۔ هو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیه السلام واصحابه احصروا بالحدیبیة۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں رہ گئے ف۔ جبکہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لے جاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لئے مکہ خالی کردیں گے۔ پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہوجانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا۔ وحلقوا فی غیر الحرم۔ اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا ف۔ کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے۔ ع۔ تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا۔ ولهما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوٰة۔ اور ابو حنیفہ ومحمدؒ کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جبکہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا۔ فانه من واجباتها وان کان محللا۔ کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنے والا ہو ف۔ الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام

سے محلل ہو۔ فاذا صار نسکا اختص بالحرم۔ پس جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا ف۔ جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں کالذبح جیسے مثلاً ذبح کرنا ف۔ رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے۔ وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلھم حلقوا فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض جزو حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو ف۔ اعتراض ہوا کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہنچے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو۔

اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل میں اترے اور نماز حرم میں پڑھتے تھے اگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو حرم بھیجے۔ م۔ فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ۔ اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے ف۔ یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو۔ وعند ابی یوسف لایتوقت بھما۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے ف۔ حتی کہ جب و جہاں چاہے حلق کرے۔ وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ نحر سے۔ وعند زفر یتوقت بالزمان دون المکان۔ اور زفرؒ کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ وھذا الخلاف فی التوقیت۔ اور یہ اختلاف توقیت کا ف۔ جو مذکور ہوا ہے۔ فی حق التضمین بالدم۔ قربانی سے ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے ف۔ امالایتوقت فی حق التحلل بالاتفاق۔ رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے ف۔ حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام نکل جائے گا لیکن جس نے اس کو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اس کے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اس کے نزدیک حلال ہوگیا اور کچھ بھی لازم نہیں ہے اور یہ حج کے بارہ میں ہے۔ ف۔ والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع۔ اور عمرہ میں حلق و قصر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں ف۔ بلکہ جس زمانہ میں کرے بلاخلاف صحیح ہے۔ لان اصل العمرۃ لایتوقت بہ۔ کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے ف۔ بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے سوائے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المکان لانھا موقت بہ بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے ف۔ یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفا و مروہ ہے پس حلق یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں ف۔ حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ن۔ قال۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا۔ فان لم یقصر۔ پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا ف۔ یعنی باہر حرم کے۔ حتی رجع۔ یہاں تک کہ لوٹ آیا ف۔ حرم میں۔ وقصر۔ اور

قصر کیا۔ فلاشئ علیه فی قولهم جمیعا۔ تو بالاتفاق اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد۔ معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا۔ لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ۔ کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان۔ پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں لازم ہیں۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق۔ ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے ف۔ لیکن دم اول وہی ہدی قرآن ہے اور دوسرا دم جبرانہ ہے۔ وعندھما یجب علیہ دم واحد وھو الاول ولا یجب بسبب التاخیر شئی علی ما قلنا۔ اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ان کے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں ہیں ایک دم القرآن اور دوسرا اس لئے کہ اس نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کر لیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قرآن تو ضرور اوپر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القرآن نکلے لیکن کاتب نے دم بالحلق الخ کر دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اس نے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ م۔

فصل

یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ اعلم ان صید البر محرم علی المحرم۔ واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے ف۔ خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں۔ ع۔ وصید البحر حلال۔ اور تری کا شکار حلال ہے۔ لقولہ تعالی احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالی۔ احل لکم الخ یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اس کا کھانا درحالیکہ تمہارے واسطے متاع ہے آخر تک ف۔ اور صید البر حرام ہونا احرام تک بھی منصوص ہے۔ وصید البر ما یکون توالدہ ومثواہ فی البر۔ اور خشکی کا شکار وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو ف۔ اور اصل اس میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے بدائع میں ہے کہ پرند سب صید البر ہیں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دے اور تری میں ٹھکانا نہ بناوے یا برعکس وہ بھی صید البر ہے جیسے مینڈک۔ مع۔ وصید البحر ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء۔ اور صید البحر وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا پانی میں ہو ف۔ خواہ سمندر ہو یا دریا و جھیل وغیرہ۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور بلا خلاف اس میں جزا نہیں ہے۔ الکرمانی وخزانۃ الاکمل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جزا نہیں ہے۔ مع۔ والصید ھو الممتنع المتوحش فی اصل الخلقۃ۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو ف۔ ممتنع یہ کہ بدون ترکیب

ع۔ قرآن کی ہدی واجبہ۔ ۱۲۔

کے ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و پالو بط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کہنے سے
پاموز کبوتر شکار رہے کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں۔ اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں
کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں وحشی نہیں ہوتا اور زکوۃ میں بوجہ مجبوری کے اس پر زکوۃ نہیں ہوئی۔ قاز
وغیرہ اقسام بطہ سے وحشی پرند و شکار ہیں جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی۔ مالکؒ کے نزدیک جو بل جاوے
جیسے پاموز کبوترا ور ہرن پالو وہ شکار نہیں رہا اور ہمارے نزدیک شکار ہے۔ ع۔
بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس
الفواسق وھی الکلب العقور والذئب والحدأۃ والغراب والحیۃ والعقرب۔ اور رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنیٰ فرمایا اور وہ کٹہا کتا و بھیڑیا و چیل و دیسی کوا و سانپ و بچھو ہیں۔
ف۔ فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور جبت بدکار ہیں تو ان کا فاسق نام کر لیا۔ فانھا مبتدیات
بالاذی۔ کیونکہ یہ جانور ایذا دینے میں خود پہل کرتے ہیں ف۔ بدون اس کے کہ ان سے کچھ تعرض
کیا جاوے۔ م۔ والمراد بہ۔ اور مراد غراب سے۔ الغراب الذی یاکل الجیف۔ وہ کوا ہے جو
نجاست کھاتا ہے۔ ھو المروی عن ابی یوسف۔ یہی ابو یوسفؒ سے مروی ہے ف۔ پس
معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جس کو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل ہے۔ واضح ہو کہ
یہاں مقامات غور ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث ہیں کہ جن میں احرام والے کو چند فواسق قتل
کرنے کی اجازت ہے اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم
نہیں کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے وہم کیا۔
الزیلعی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ
کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں۔ م۔ پھر مصنفؒ نے جو استثناء ذکر کیا مراد یہ کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان حدیث واحد
میں نہیں آیا۔ بلکہ حدیث ابن عمرؓ مرفوع میں پانچ جانور جن کے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے
بچھو و چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں رواہ البخاری ومسلم۔ مع۔ اور بھیڑیے و سانپ کی روایت ابو داؤد
کی مراسیل میں ہے۔ ح۔ اور دار قطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع میں
بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر کیا لیکن حجاج ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت
تو کٹہا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر مذہب میں مختار ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور
کو کبھی بولتے ہیں۔ م۔
ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہؒ سے روایت کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو عقر کرے۔ مالکؒ نے کہا
کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور ان پر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ
کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر پھاڑنے والا نہیں ہے۔ لومڑی و ساہی و بلی وغیرہ تو ان کو محرم قتل
نہ کرے۔ عیاضؒ نے ابو حنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹہا
ہو اور انہوں نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفرؒ نے اس کو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط

میں کہا کہ یہی مراد ہے اور شیران میں داخل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اس کو منافی نہیں کہ اس سے زائد نہ ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی غیرو چیتے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص ان میں بھی وارد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ میں کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو۔ مع - مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایۃ میں اس کے یہ معنی لئے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اس میں ہو جائے گی پس اس وقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے۔ لیکن عینیؒ نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجۂ اولی اس کا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہ ہوں بلکہ جو ان کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلعم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدریؓ مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کون جانوروں کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمرؓ میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت نہ ہوگی۔ مع - مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاسقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں فاسقہ کا بیان بچھو و چوہا و کلب و عقور و غراب و چیل مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دیسی کوا جو نجس خوار ہے اور حدیث ابو سعیدؓ میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اس کو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعیدؓ سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔

قاضی عیاض اور ابن عبد البر نے کہا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذاء دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتی کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہیں اور اس کی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ان میں سے صید کے معنی میں نہیں ہیں فعلی ہذا آیت میں جو صید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایۃ میں درندے سب صید ہیں سوائے کلب و بھیڑیے کے قاضی خان۔ حتی کہ ان دونوں کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جزاء نہیں ورنہ جزاء ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانوروں کے جن کو استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اس کو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگر محرم نے اس کو ذبح

کیا ہو اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اس کو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفرؒ کے نزدیک مردار کھاوے
نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ذبح کر کے صید کھاوے اور جزاء دے دے۔ المبسوط
لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمدؒ اولیٰ ہے بہ نسبت صید ذبح کر کے کھانے کے
خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد۔ ہاں اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق صید اولیٰ ہے۔ اگر اس نے
اضطرار میں صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولیٰ۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے
کتا اولیٰ ہے اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولیٰ ہے۔ مف۔ قال واذا
قتل المحرم صیدا او دل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء۔ قدوریؒ نے کہا اور جب محرم نے صید کو
قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے ف۔ اور اگر
مدلول یعنی جس کو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اس پر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر دلالت کے معنی آتے
ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالیٰ لا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ
لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار مت کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما
قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے
نعم میں سے آخر تک ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اس کے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا
مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی ایجاب الجزاء
یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالۃ ففیہا خلاف الشافعیؒ۔ رہی دلالت تو
اس میں خلاف ہے شافعیؒ کا ف۔ اور مالکؒ کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ھو یقول
الجزاء تعلق بالقتل۔ شافعیؒ کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالۃ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ
الحلال حلالا۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔
ف۔ حالانکہ اس میں کچھ جزاء نہیں۔

ہاں اگر حرم کا شکار کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو
تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادۃؓ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ
رضی اللہ عنہ روایت کر دی ف۔ اول باب احرام میں جس کا خلاصہ یہ کہ ابو قتادہ حلال تھے۔ اور
ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہؓ نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں نے انکار کیا
تو اسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی
نے دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے
کی صید میں ہے اور دلالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتیٰ کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ پھانسہ
پھیرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاءؒ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ
دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے زیلعیؒ
نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلیؒ نے حضرت علی وابن عباسؓ سے ذکر کیا اور امام طحاوی
نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس کا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع

ہو گیا - ع - میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہؓ کو ساتھیوں نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے ان میں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزائے جرم بھی ثابت ہے - م - ولان الدلالۃ من محظورات الاحرام - اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے ف یعنی حرام ہے حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارۂ حدیث ابو قتادہؓ - م - ولانہ تفویت الامن علی الصید اذھو آمن بتوحشہ وتواریہ - اور اس واسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھوتا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے ف تو جب محرم نے اس کا پتہ بتلایا تو امن کھو دیا - فصار کالاتلاف - تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا ف اور مؤید اس کی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے تو جیسے نیک بات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جس نے بد راہ نکالی وہ اس پر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھاوے گا - ولان المحرم باحرامہ التزم الامتناع عن التعرض - اور اس لئے کہ محرم نے اپنے احرام کے سابق صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کر لیا - فیضمن بترک ما التزمہ - پس جو التزام کیا اس کے چھوڑنے سے ضامن ہو گا - کالمودع - جیسے ودیعت رکھنے والا ف یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اس نے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دی تو ضامن ہو گا اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے - بخلاف الحلال - برخلاف حلال کے ف کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں - لانہ لا التزام من جہتہ - کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے ف تو حلال پر محرم کا قیاس جیسا کہ شافعیؒ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے - علی ان فیہ الجزاء علی ما روی عن ابی یوسفؒ وزفرؒ - علاوہ بریں حلال کی دلالت میں بھی جزاء ہے بنابر آنکہ ابو یوسف و زفرؒ سے مروی ہے ف چنانچہ مختصر الکرخی میں مذکور ہے اور جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی مجرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی تو اس پر محرم کا قیاس کرنا حجت نہ ہوا - رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا - والدلالۃ الموجبۃ للجزاء ان لا یکون المدلول عالما بمکان الصید - اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ ہے کہ ایک تو جس کو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو - وان یصدقہ فی الدلالۃ - اور دوم وہ دلالت کرنے والے کو سچا مان لے حتی لو کذبہ - حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کرنے والے کو جھٹلایا - وصدق غیرہ - اور دوسرے شخص کی تصدیق کر لی - لاضمان علی المکذب - تو جس کو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہ ہو گی ف یعنی مثلاً زید محرم نے بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اس کو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اس کی بات مان کر شکار کو ہلاک کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی - رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہو گی - ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن علیہ شئی لما قلنا - اور اگر دلالت کرنے والا حرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہو گا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہو گا کچھ حرم کی خصوصیت نہیں ہے (فرع)

اگر مدلول نے دال اول اور دوم کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتی کہ مدلول

نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل صید کا قتل واقع ہوا اور دوم دلالت کنندہ اس وقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید بچ کر بھاگ نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچ کر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جاکر پکڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے اس کو کہا کہ اس کو ہلاک کردے تو ضامن ہونا چاہیئے اور یوں ہی اگر اس کو ذبح کے لئے چھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہ ہو بہرحال میرے نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے، اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اس کے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت و حکم کیا پھر دوسرے محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم کے پاس بھیجا کہ اس کو شکار بتلادے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کذا فی الفتح۔

وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب ہونے میں عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء ایسی ضمان ہے جس کا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ممیک کرتا ہے ف۔ یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا ف۔ چنانچہ اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کرے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں ف۔ ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کر کے شکار پر ضرب لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اس نے ضرب لگا کر مارا تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لا یختلف۔ کیونکہ موجب مختلف نہیں ہوتا ف۔ یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عود سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ جس طرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ میں صریح قولہ من قتل منکم متعمدا الخ ارالخ وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گزری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت میں وبال فعل بھگتنا مذکور ہے اور ہمارے اصول میں ٹھہرا کہ بھول چوک سے وبال آخرت عفو ہے رہا دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں تعمد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اس کو زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔

ابن الہمام نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب برانگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اس نے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لئے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڑھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اس میں رہے یا پانی کے لئے گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کتے کے لئے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اس نے حرم میں جاکر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔

اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مرگیا تو جزاء لازم ہے المحیط۔ کتا حرم میں داخل ہوچکا اس وقت للکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اس کو للکارا اور وہ مان گیا۔ پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے لہٰذا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار کو اس سے دو تلف ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تڑپا جس سے انڈا یا بچہ مرگیا تو سب کی جزاء لازم ہے ایک جماعت مکہ کا مکان جس میں کبوتر تھے بند کر کے منیٰ کو گئے پس کبوتر پیاس سے مر گئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے اگر شکاری کو بھگانے سے اس نے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اس کو دوسرے نے للکارا تو ضامن ہے۔ مف۔ رہا بیان جزاء مثل کا۔ والجزاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی بر۔ اور جزاء امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہوا تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں ف اور عینی میں شرح اس طرح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اس کی قیمت لگائی جاوے جبکہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ فیقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل مرد اندازہ کریں ف یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم ھو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے میں مختار ہے ف تین صورتوں میں جس کو چاہے اختیار کرے ان شاء ابتاع بھا ھدیا وذبحہ ان بلغت ھدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے اور اس کو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر پہنچے کہ ہدی مل جاوے ف یعنی حرم میں ذبح کرے لقولہ تعالیٰ ھدیا بالغ الکعبۃ۔ وان شاء اشتری بھا طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہوں سے نصف صاع اور چھوہارے یا جَو سے ایک صاع ف اس حساب سے سب طعام صدقہ دے دے۔ وان شاء صام۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھ لے علی ما نذکر۔ بنابر آنکہ ہم بیان کریں گے ف ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ، اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گیہوں سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دے دے یا اس کے عوض روزہ رکھے۔
پھر یہ سب اسی بنا پر ہے کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم متعلق قتل سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جس کو نعم میں سے قتل کیا ہے یعنی مثل مقتول نعم کے اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دے دے یہی قول شافعی و محمد ہے چنانچہ لکھا کہ وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر۔ اور امام محمدؒ

شافعی نے کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جن کا نظیر موجود ہے۔ ففی الظبی شاۃ۔ پس ہرن میں بکری دے ف مادہ میں مادہ اور نر میں نر۔ وفی الضبع شاۃ۔ اور کفتار میں بکری دے۔ وفی الارنب عناق۔ اور خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ وفی الیربوع حفرۃ۔ اور جنگلی چوہے میں حفرہ ف یعنی معز کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ ن۔ وفی النعامۃ بدنۃ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفی حمار الوحشی بقرۃ۔ اور گور خر میں گائے ہے غرضیکہ قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت ومشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے مجبور کیا۔ اول تو اس لئے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جس کو قتل کیا حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضرور نہیں چنانچہ چوہا و شتر مرغ وغیرہ نہیں ہیں تو بیان جزاء ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم قولہ تعالیٰ فجزاء الخ پس جزاء ہے مثل اس کا جو قتل کیا ہے نعم میں سے ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ۔ اور نعم میں سے اس کا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمۃ لاتکون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے ف یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔

وجہ دوم نقل آثار ہیں۔ والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظور فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بینا۔ اور صحابہؓ نے شتر مرغ و ہرن و درخر و خرگوش میں نظیر از راہ خلقت وصورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے ف پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی واعلم الائمۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ وقال علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اس کے شکار میں بکری واجب ہے ف رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت، پس ان دو وجہوں سے امام محمد و شافعیؒ بلکہ مالک و احمد اس طرف گئے ہیں اور باہم کچھ اختلاف ہے پھر یہ تو اس صید میں جس کا نظیر ہو۔ ومالیس لہ نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے ف یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمدؒ تجب القیمۃ مثل العصفور والحمام واشباھھما۔ تو امام محمدؒ کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے گنجشک و کبوتر وان کے مانند ف فاختہ و قمری وغیرہ۔ واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولھما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول مانند قول ابو حنیفہ وابو یوسفؒ ہے ف یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا پھر ہوسکے تو ہدی خریدنا یا طعام یا صوم۔ اور شافعیؒ کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ۔ اور شافعیؒ کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں ف بالقیاس۔ ویثبت المشابہۃ بینھما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں ف مگر صورت نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منھما یعب ویھدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عب کرتا و ہدر کرتا ہے ف عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ چوستے ہیں۔ مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت

چھوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ ولابی حنیفۃ وابی یوسف ان المثل المطلق ھو المثل صورۃ ومعنی۔ اور ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے ف یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اس کو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولا یمکن الحمل علیہ۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے ف یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے تو لامحالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ فحمل علی المثل معنی۔ تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا ف نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جائے اور حاصل یہ کہ فجزاء مثل ما قتل الآیہ۔ مراد یہ کہ پس محرم پر جزاء ہے مقتول جانور کا مثل معنوی اور وہ قیمت ہے۔ لکونہ معھودا فی الشرع کما فی حقوق العباد۔ اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں ف مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ تلف کردی۔ پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط جیسے جو کہ ان کی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کی مشابہت خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں اور لکونہ مرادا بالاجماع۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے ف ان جانوروں میں جن کا مثل صوری نہیں ہے اور جب مثل معنوی مراد ہو تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اصول میں متحقق ہے۔ اولمافیہ من التعمیم وفی ضدہ التخصیص۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری میں تخصیص ہے ف یعنی معنوی مثل تو صورت و ہر جانور میں ممکن ہے اور اس کا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں جانوروں میں ممکن جن کا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے کو لینا جائز نہیں ہے پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالیٰ۔ فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ میں کلمہ من النعم۔ متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزائے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے ہے جیسا کہ مدلل بیان گزرا جس کا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت ومعنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو یہی مراد ہے یعنی قیمت۔ ہاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولیٰ ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید

قتل کیا اس کی قیمت دے اور نعم پالو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا جواب یہ کہ پالو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل من النعم الوحش اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جس کو نعم وحشی سے قتل کیا۔ واسم النعم یطلق علی الوحشی والاہلی - اور نعم کا اسم وحشی و پالو دونوں پر بولا جاتا ہے فقط صرف پالو کی خصوصیت نہیں ہے۔ کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی - ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے فـ ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی التیمی اور اصمعی کا نام عبدالملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف ان کے کلام سے حجت لی گئی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیونکر معتبر ہوگی جواب یہ کہ آیت میں ھدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم - والمراد بما روی التقدیر بہ - اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے دون ایجاب المعین - نہ معین واجب کرنا فـ یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اس قدر قیمت ہے کہ اس سے ایک بکری دی جاوے۔ لیکن بجائے قیمت کے بکری اس واسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کرلے جانا اولی ہے بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اس واسطے بکری فرمائی اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کفتار و بکری میں جیسے معنوی مشابہت نہیں ویسی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہے اور کبوتر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔

علی ہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص یہی جانور اس کی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل کی لطافت وخوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلوں کو جائز ہے کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے میں نقد درم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود پر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولی ہے کیونکہ جزاء میں ہدی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اس کے فات کے ہوگا نہ بنظر حیوانی ہونے کے کمانی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہ ہوگا اور اگر صفت پیدائشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدائشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف صفۃ وہ مطلقاً صفت کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا ہو جنگی امور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ لیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پاؤں سے ٹیک کرنا اور بانداس نے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدائشی وصف مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ ہاں لڑائی کا

صہ یعنی بنائی ہوئی ہو یا پیدائشی ۱۲ م

مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت لازم ہے اور اس ممنوع صفت کا لحاظ نہ ہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں صید ہے اگر اس میں سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدائشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصف پیدائشی اختیار کرنا چاہیئے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اس کے جس صید میں خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے قیمت اندازہ کی جاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اس کے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اس کے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اس کو زندہ قرار دے کر اس کے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البحر۔ ثم الخیار الی القاتل فی ان یجعله هدیا او طعاما او صوما عند ابی حنیفة و ابی یوسف۔ پھر امام ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے ف یعنی دو لوں عدل جن کو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کردیں گے پھر قاتل صید چاہے اس کی ہدی لے جاوے یا طعام یا نئے روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالهدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابوحنیفة و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعیؒ نے کہا کہ یہ اختیار عادلوں کو ہے پس اگر انہوں نے ہدی کا حکم لگایا تو اس کے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اس کے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان اور اگر عادلوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کا قول ہے ف یعنی باعتبار قیمت کے۔ لهما ان التخییر شرع رفقا بمن علیه فیکون الخیار الیه کما فی کفارة الیمین۔ امام ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں نرمی کے لئے مشروع ہوا جس پر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم میں ہے ف پس اس کو جو نرم و آسان اس وقت معلوم ہو اختیار کرلے۔ ولمحمد والشافعی قوله تعالیٰ یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبة الآیه۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یحکم به ذوا عدل منکم الخ۔ یعنی حکم کریں اس مثل کا دو عادل تم میں سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہنچنے والی۔ ذکر الهدی منصوبا لانه تفسیر لقوله یحکم به۔ پس ہدیا کو منصوب ذکر کیا اس واسطے کہ وہ یحکم بہ کے تفسیر ہے ف یعنی یہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے بواسطہ حرف کے۔ ای قضاہ هدیا۔ پس ضمیر مبہم کو ہدی بتلایا، یا حال ہونے سے تفسیر ہوگیا۔ او مفعول لحکم الحکم۔ یا مفعول حکم حاکم ہے ف یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلوں کے حکم سے متعلق ہے تو جب ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام بکلمة او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلمہ او کے ساتھ ذکر فرمایا ہے ف یعنی ہدی پر عطف کردیا ہے۔ فیکون الخیار الیهما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف رہا ف یعنی کل میں اختیار۔

واضح ہو کہ یہ قول امام محمدؒ کا معروف ہے لیکن شافعیؒ کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے

کو ہے مثل قول ابوحنیفہ و ابی یوسف کما فی العینی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں ف سے بجواب استدلال امام محمدؒ اس طرح کہ طعام و صیام کا عطف ہدیاً پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الھدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر بدلیل اس کے کہ جزاء مرفوع ہے ف سے یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ماقتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف ہدیاً پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ برفع واقع ہے ف سے یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیاً۔ فلم یکن فیھما دلالۃ اختیار الحکمین۔ پس طعام و صیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی ف سے اور جب ان میں نہ ہوئی تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے۔ وانما یرجع الیھما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائے گا پھر اس کے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے۔ ویقومان فی المکان الذی اصابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے۔ لاختلاف القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ ف سے یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر یہ کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو ان کا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع براً لایباع فیہ الصید یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بکتا و خریدا جاتا ہے اعتبار کیا جاوے ف سے اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا جبکہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے ن فرع۔ قالوا والو　　　ویکفی۔ مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف سے قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ والمثنی اولیٰ لانہ احوط وابعد عن الغلط کما فی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے ف سے کہ ایک کافی اور دو اولیٰ و احوط ہیں۔ وقیل یعتبر المثنی ھھنا بالنص۔ اور کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے ف سے لقولہ تعالیٰ۔ ذوا عدل منکم الخ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہراً واجب ہے اور شرح الصدر میں اسی کو صحیح کہا ہے۔

اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ قیمت میں بصیرت ہو۔ وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہئے مگر میں نے نقل صریح نہیں پائی۔ البحر۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدول کرنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہیں بلکہ عادل ایسا چاہئے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم فعل ہذا قاتل صید اگر معتمد ہو تو فاسق ہونے سے اس کا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز ہونا چاہئے اور مترجم نے بھی جزئیہ نہیں پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے

واللہ تعالیٰ اعلم ۔م ۔ والھدی لایذبح الا بمکۃ ۔ اور ہدی نہیں ذبح کی جاوے مگر مکہ میں ف یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی لے جانا اختیار کیا تو سوائے مکہ کے کہیں اس کو ذبح نہ کرے ۔ لقولہ تعالیٰ ھدیا بالغ الکعبۃ ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہنچنے والی قید فرمائی ف عین کعبہ بالاجماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم ۔ع ۔ اور طعام وصوم میں کوئی قید منصوص نہیں ہے ۔ ویجوز الاطعام فی غیرھا ۔ اور طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے ۔ خلافا للشافعی ھو یعتبرہ بالھدی ۔ اس میں شافعیؒ نے اختلاف کیا شافعیؒ اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں ف کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے، پھر مقیس علیہ اور مقیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے ۔ والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم ۔ اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو ف یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت سے اور اطعام میں اناج سے ہے ۔ ونحن نقول ۔ اور ہم کہتے ہیں ف کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ مقیس علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ الھدی قربۃ غیر معقولۃ فیختص بمکان او زمان ۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہے گی ف یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں ذی الحجہ و گیارہویں و بارہویں تک رہے ۔ غرضیکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا بھید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے ۔ اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان ومکان ۔ رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول ہے ف یعنی ہماری عقل اس کو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اس کو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں ۔ والصوم یجوز فی غیر مکۃ ۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے ۔ لانہ قربۃ فی کل مکان ۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت ہے ۔ فان ذبح بالکوفۃ ۔ پس اگر قاتل صید نے کوفہ میں ذبح کیا ف یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی ۔ لیکن ۔ اجزاہ عن الطعام ۔ طعام سے کافی ہو گئی ف گویا اس نے شکار کی قیمت سے طعام دے دیا ۔ معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جبکہ اس کا گوشت مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو ف یعنی ہر مسکین کو جس قدر گوشت پہنچا اس کی قیمت نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو ۔ لان الاراقۃ لا تنوب عنہ ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام خون بہانا نہیں ہوتا ہے ف کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتیٰ کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں سے کم پہنچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر ذبح کرنے کے ضائع ہونے یا کم پہنچنے میں اطعام ادا نہ ہو گا جیسے ہدی نہ ہوئی ۔ ع م ۔ واذا وقع الاختیار علی الھدی یھدی ما یجزیہ فی الاضحیۃ ۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ میں جائز ہے ف یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے ۔

پس اگر اس نے ہدی دینا اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تونگر کو قربانی میں جائز ہے ۔ لان مطلق

اسم الھدی متصرف الیہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے ف جو بقرعید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کمتر درجہ ہے اور یہی قول مالکؒ ہے۔ وقال محمدؒ والشافعی یجزی صغار الغنم فیہا۔ اور امام محمدؒ و شافعیؒ نے کہا کہ اس ہدی میں غنم کی صغار بھی جائز ہے۔ لان الصحابۃ اوجبوا عناقا وجفرۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق وجفرہ واجب کیا ہے ف عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں۔ بسوط و اسرار وغیرہ میں یہی قول ابو یوسفؒ و احمدؒ مذکور ہے۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام یعنی اذا تصدق۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جبکہ ان کو صدقہ کر دے ف اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفرہ سے اندازہ بطور اطعام کر دیا۔ اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کر دینا بلحاظ ہدی افضل ہونے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اس کا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ یقوم المتلف بالطعام عندنا۔ تو ہمارے نزدیک تلف کئے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے ف بخلاف شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانہ ھو المضمون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اس کی قیمت معتبر ہے ف پس جو کچھ اس کی قیمت ہو اس کا طعام خرید کر دے۔ واذا اشتری بالقیمۃ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے۔ ولا یجوز ان یطعم لمسکین اقل من نصف صاع۔ اور نصف صاع یا چھوہارے و جو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں۔ ینصرف الی ماھو المعہود فی الشرع۔ وہ پھرے گا اس طعام کی طرف جو شرع میں معہود ہے ف کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ فطر میں بھی معہود ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے۔ ف۔ وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما۔ اور اگر اس نے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے ف یعنی اگر ابتداء اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے ف جس کی نیت رات سے کرے۔ لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے کی کچھ قیمت نہیں ف ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنفؒ نے برعکس کرتے ہیں اشارہ کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا غیر ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے۔ پس یہ برابری جس طرح شرع میں معہود ہو اسی طرح

مراد ہوگی - فقد مناہ بالطعام - پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا ف پھر طعام سے صوم کا اندازہ کرلیا - والتقدیر علی ھذا الوجہ معہود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ - اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ میں ہے ف یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ مثلاً عمداً دن میں وطی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اس کو رکھا کہ خوراک دے دے اگرچہ چہارم صاع ہو - م - فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع - پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا ف یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے پر کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے - فھو مخیران شاء تصدق بہ - تو وہ مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کردے - وان شاء صام عنہ یوما کاملا - اور چاہے تو اس کے عوض پورا ایک روزہ رکھے - لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع - کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں ہے - وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین - اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو ف مثلاً ایک بھڑ کی مار ڈالی جس کی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا تو یہی حکم ہے کہ تعطم قدر الواجب جس قدر واجب ہوا یہی طعام دے دے - اولصوم یوما کاملاً - یا پورا دن بھر روزہ رکھے - لما قلنا - بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ روزوں سے کم شروع نہیں ہے پھر یہ سب صید قتل کرنے میں ہے - ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن مانقصہ - اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اس کے بال اکھاڑے (یا پر نوچے) یا اس کا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کردیا اس کا ضامن ہے ف جبکہ نقصان بمنزلۂ ہلاک نہ ہوا اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ ہو جاوے - ف ع م - اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد - یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے ف پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا اور عضو کاٹنے سے نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے - اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا غرضیکہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے - اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسبیجابیؒ کے نزدیک احتیاطاً پوری قیمت دے - یہ اس وقت کہ اس کی حرکت سے یا اس کے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے بھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے -

یہی جمہور کا قول ہے اور اگر اس کے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اس کے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے - مع - ولو نتف ریش طائر - اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے - او قطع قوائم صید - یا صید کے ہاتھ پاؤں کاٹے - فخرج من حیز الامتناع - پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا ف یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اس کو ہلاک کردیا - فعلیہ قیمۃ کاملۃ - تو محرم پر اس کی قیمت پر وجہ کامل واجب ہے ف یعنی پوری قیمت دے خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم - لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاوہ -

کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اس کے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اس کی جزا کو تاوان دے **ف** کیونکہ پرندا اپنے بازو سے اور صید اپنے پاؤں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہیں یہ تو حقیقۃً موجود صید میں کلام تھا رہا مادہ صید تو فرمایا۔ ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ۔ اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے **ف** یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وھذا مروی عن علیؓ وابن عباسؓ۔ اور یہ حضرت علیؓ وابن عباسؓ سے مروی ہے **ف** حضرت علیؓ سے تو یہ اثر نہیں ملا بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہؓ سے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے بیض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا۔ اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباسؓ کا قول عبدالرزاق نے بطریق عبدالکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباسؓ روایت کیا ہے اور بیہقی وابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے کبوتر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبداللہ بن مسعودؓ قال فی بیض النعامۃ قیمتہ۔ یعنی ابن مسعودؓ نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں ان کی قیمت واجب ہے۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابوحنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثلہ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔

ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمرؓ کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی وطاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حدیث مرفوع عبدالرزاق ودارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی ہے۔ مفع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اس لئے کہ آثار میں اسی کے بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا۔ اور اس لئے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اس کے واسطے مادہ ہے کہ صید ہو جائے۔ فنزل منزلۃ الصید احتیاطاً مالم یفسد۔ تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا گیا جب تک خراب نہ ہو گیا ہو **ف** یعنی گندہ نہ ہو۔ فان خرج من البیض فرخ میت۔ پھر اگر انڈے میں مردہ بچہ نکلا **ف** پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو قیاساً واستحساناً اس پر قیمت لازم ہے۔ ع۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اس پر بچہ کی قیمت ہے۔ وھذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لا یغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم اور قیاس یہ تھا کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہ ہو اس لئے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج منہ الفرخ الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو **ف** پس اصل اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے توڑنا بچہ کی موت کا سبب ہے **ف** اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً اسی پر حوالہ کیا

جاوے ف کہ قبل وقت تولد کے مر گیا۔ وعلی ھذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا میتا وماتت فعلیہ قیمتھما۔ اور اسی استحسان پر اگا جبکہ ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی تو محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے ف اور اگر صرف بچہ مرا تو اسی کی قیمت ہے کیونکہ اصل میں بچہ زندہ پیدا ہوتا۔ ولیس فی قتل الغراب والحدأۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء۔ اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیے و چوہے و کٹھنے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ ف اگرچہ محرم ہو یا حرم میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحدأۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل کئے جاویں گے چیل و سانپ و بچھو و چوہا اور کٹھنا کتا ف رواہ البخاری ومسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم میں بھی ان کا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والحیۃ والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے و چیل و بچھو و سانپ و کٹھنے کتے کو ف صحیحین کی روایت میں الحیہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حیہ ہے پس مصنفؒ نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت مراسیل ابوداؤد وغیرہ سے سابق گزری۔ لہذا مصنفؒ نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیڑیا بعض روایات میں مذکور ہے ف یعنی مع کلب عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے ف یعنی بھیڑیا کاٹنے یا پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اس کو کٹھنا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اولیقال۔ یا کہا جاوے کہ ف کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹھنا مراد ہے۔ اور بھیڑیا بطریق قیاس اس سے لاحق ہے کیونکہ الذئب فی معناہ۔ بھیڑیا کلب عقور کے معنی میں ہے ف یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ یبتدی بالاذی۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتداء ایذا میں پہل کرتا ہے ف یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذا دیتا ہے۔ اور یہ امام مصنفؒ نے مکرر ذکر کیا جیسا کہ شارح اکمل نے کہا ہے معف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور مکرر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم کا بیان ہے۔ اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط۔ مراد زاغ سے وہ زاغ جو جو صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے۔ یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے تو دانہ کا محافظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا۔ لانہ یبتدی بالاذی۔ کیونکہ خلط کرنے والا نجاست سے پہل کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اس کی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ و نجاست میں سے وہ پہلے نجاست پر چونچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے۔ م۔ اما العقعق غیر مستثنیٰ۔ رہا عقعق تو وہ مستثنیٰ نہیں ہے ف بلکہ اس کے قتل میں جزا لازم ہے۔ لانہ لایسمی غرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں

کہلاتا ہے ف۔ اور اگر خراب میں داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہیں کھاتا مگر تابع کر کے ولا یبتدی بالاذی۔ اور نجس کھانے پر پہل نہیں کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور، والسنور اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹہا ہو یا نہ ہو ف۔ کیونکہ حدیث ابوداؤد میں صرف کتا مذکور ہے کٹہا صفت نہیں ہے۔ والمستانس والمتوحش منہما سواء۔ اور دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں ف۔ یہ بنا بر آنکہ منہما بصیغۂ مثنیٰ ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی جانوروں میں سے مثلاً کبوتر پالتو اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے۔ لان المعتبر فی ذلک الجنس۔ کیونکہ معتبر دربارہ جزاء کے جنس ہے ف۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو ہلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں میں لازم ہے یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الاہلیۃ والوحشیۃ سواء۔ اور یوں ہی دیسی چوہا و جنگلی وحشی چوہا دونوں برابر ہیں ف۔ الحاصل جنگلی وحشی جس کے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالتو ہلا ہوا گھر دن میں رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے۔ والضب۔ اور سوسمار ف۔ یعنی گوہ والیربوع۔ اور جنگلی چوہا۔ لیسا من الخمس المستثناۃ۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے پانچوں کے ساتھ میں ان کو داخل نہ کیا جاوے۔ لانہما لا یبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذاء میں پہل نہیں کرتے ہیں ف۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیٔ۔ اور بعوض ونمل وبراغیث وقراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے ف۔ یہی قول شافعی واحمد ہے، بعوض کا واحد بعوضہ ہے جس کو پشہ یعنی مچھر کہتے ہیں اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی۔ اور براغیث جمع برغوث جس کو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ قراد چھوٹی چیچڑی یا کلونی اور اگر بڑی ہو تو اس کو حلمہ کہتے ہیں۔ م۔ یوں ہی حشرات الارض قنفذ وخنفس وسلحفات ووزغ وذباب وزنبور ودوملہ و صیاح اللیل وصرصر وام حبین وابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید ہیں۔ المحیط۔ ع۔ الحاصل بدن سے متولد نہ ہونا اور صید نہ ہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف نے فرمایا۔ لانہا لیست بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور نہ صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں ف۔ تو جزاء ثابت نہ ہوگی۔ ثم ہی موذیۃ بطباعہا۔ پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی ہیں تو ان کا قتل کرنا جائز ہے۔ والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی۔ اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے۔ وما لا یوذی لا یحل قتلہا ولکن لا یجب الجزاء للعلۃ الاولی۔ اور جو چیونٹی کہ ایذاء نہیں دیتی تو اس کا قتل کرنا حلال نہیں ولیکن جزاء واجب نہ ہوگی واگر مار ڈالے) بوجہ اول علت کے ف۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں اقول سیاہ چینیٹا کلاں تجربہ سے بغیر چھیڑے نہیں کاٹتا لیکن چیزیں خصوصاً مٹھائی کھانے میں موذی ہے۔ کمثل مارنے میں جزاء نہیں مثل مچھر کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء ومثل کف من الطعام اور جس نے جوں یا چیلا مار ڈالا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک ہتھیلی بھر طعام۔ لانہا متولدۃ من التفث الذی علی البدن۔ کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔

وفی الجامع الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچھ طعام دے دے۔ وھذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئاً یسیرا علی سبیل الاباحۃ ۔ اور یہ قول الجامع دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلا دے بطور اباحت کے ف نہ بطور صدقہ تملیک کے۔ وان لم یکن مشبعاً اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہوف حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل دور کردے یا اشارہ کیا تو متقی وعیون میں اشارہ کرنے والے پر کفارہ ہے۔ مسروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اس واسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اشارہ سے ازالہ امن ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا۔ مع۔ ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء۔ اور جس محرم نے ٹڈی مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دے دے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ ٹڈی خشکی کے صید میں سے ہے۔ فان الصید مالا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الاخذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اس کو قصد کرے ف ٹڈی کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک وشافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹڈیوں کا سامنے آیا تو ہم نے ان کو تلواروں و لاٹھیوں سے مارنا شروع کیا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی وابوداؤد۔

جواب یہ کہ اسناد میں ابوالمہزم راوی ضعیف ہے ابوداؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور برتقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے ان کو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا صید البحر ہے۔ وتمرۃ خیر من جرادۃ۔ اور ایک چھوہارا ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔ لقول عمرؓ تمرۃ خیر من جرادۃ۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹڈی سے بہتر ہے ف رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق مرسلا ومسندا۔ مغ۔ ولاشی علیہ فی ذبح السلحفاۃ۔ اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے۔ لانہ من الھوام والحشرات۔ کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں سے ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ نجاست کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ۔ اور اس کا پکڑنا بغیر حیلے کے ممکن ہے۔ وکذا لایقصد بالاخذ فلم یکن صیدا۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا ف اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ع۔ ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دوہ لیا تو اس پر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہو گیا ف اور کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اس کی قیمت ہے اور یہی قول شافعی واحمد اور روایت از مالک ہے۔ع۔ ومن قتل مالا یوکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوھا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے وان کے مانند (باز وشکرہ وغیرہ) تو اس پر جزاء واجب ہے سوائے ان کے جن کو شرع نے مستثنیٰ

کر دیا ہو۔ وهو ماعدا وناله۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جن کو ہم شکار کر چکے ف سے بھیڑیا و کلب عقور اور یہی ظاہر الروایہ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول امام شافعیؒ ہے۔ وقال الشافعی لایجب الجزاء لانها جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناة۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جزاء نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذاء پر مجبول ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے ف سے اور کلب عقور سے یہی معروف کتا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمداً ایذاء پہنچاوے لہٰذا شیر و چیتا وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ العنایہ۔ وکذا اسم الکلب یتناول السباع باسرها لغة۔ اور یوں ہی کلب کا اسم از راہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے ف سے چنانچہ اس پر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب پر بد دعا فرمائی کہ اللهم سلط علیه کلبا من کلابك۔ یعنی الٰہی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک کتا مسلط کر دے۔ پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔ عینیؒ نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م

ولنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایہ کے۔ ان السبع صید لتوحشه وکونه مقصودا بالاخذ اما لجلده او لیصطاد به او لدفع اذاه۔ یہ ہے کہ درندے صید ہیں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لئے (جیسے شیر وغیرہ) یا اس لئے کہ اس کے ذریعے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اس کی ایذاء دور کرنے کی غرض سے ف سے جیسے جنگلی سور ہے۔ ع۔ اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے گرفتار کیا جاوے۔

والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیه من ابطال العدد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے ف سے یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھے جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ ہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف تو زیادتی منع نہیں۔

علاوہ اس کے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن ان کا مار ڈالنا جائز ہے۔

واسم الکلب لایقع علی السبع عرفا والعرف املك۔ اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے ف سے پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائے گا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے۔ فتامل فلعل الحق لایعدوه

واللہ تعالی اعلم - م - اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جبکہ اس نے حملہ نہ کیا ہو جزا واجب ہے۔ ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاوے گا - وقال زفرؒ یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم - اور زفرؒ نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہاں تک پہنچے بقیاس ماکول اللحم کے ف یعنی ایسے جانور کے قیاس پر جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ - اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اس میں بکری واجب ہے ف معروف حدیث جابرؓ اس طرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائے گا جبکہ اس کو محرم شکار کرے رواہ ابوداؤد۔ لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضبع کی اس وقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالی - فجزاء مثل ما قتل من النعم سے معارض ہوگا - کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اس کا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی - فعلی ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں ہر درندہ و صید غیر ماکول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو - الفتح -

ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ ولانہ محارب موذ - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اس کے کھال سے نفع حاصل کرنے کے دخل سے ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ لڑاکا موذی ہے۔ ومن ھذا الوجہ لا یزاد علی قیمتہ الشاۃ ظاہرا - اور اس دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھے گا ف یعنی جبکہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھ کر نہ ہوگی - اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنفؒ نے اوپر لکھا وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ اولیصطاد بہ الخ۔ تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں قولہ تعالی - فجزاء مثل ما قتل الآیۃ - میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ آیت سے نہیں ہو سکتا۔ ملخص الفتح - پس ظاہر کلام المحققؒ ترجیح دیتا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفرؒ کے پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو - واذا صال السبع علی المحرم فقتلہ لا شئ علیہ - اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے - وقال زفرؒ یجب اعتبارا بالجمل الصائل - اور زفرؒ نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے ف یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اس نے قتل کر ڈالا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے - یوں ہی درندہ کی قیمت واجب ہے - ولنا ما روی عن عمرؓ انہ قتل سبعا واھدی کبشا وقال انا ابتدانا - اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکری ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی ف یعنی اگر ہم پہل کر کے اس کو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ

میں حجت نہیں پس اول استدلال بحدیث السبع العادی یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مف۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اس کی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع ولوادر کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لاعن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولهذا كان ماذونا فی دفع المتوهم منه الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہوف اور وہ فواسق جانور ہیں۔ فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجۂ اولی اس کو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہوف یعنی جبکہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جبکہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجۂ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لہ یجب الجزاء حقاله۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہ ہوگی ف یاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اس کا حق واجب ہوگا لہٰذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العبد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے ف یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہٰذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب نہیں۔

پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق منطق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الى قتل صيد فقتله فعليه الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اس نے قتل کیا تو اس پر جزاء واجب ہے ف مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے۔ لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کر دی ف یعنی قولہ تعالیٰ۔ فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه الآية۔ یعنی ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا باس للمحرم ان یذبح الشاة والبقرة والبعير والدجاجة والبط الاهلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے و اونٹ و مرغی اور پالو بطکو۔ لان هذه الاشياء ليست بصيود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہ ہونے کے ف یعنی ان کی اصلی خلقت توحش نہیں ہے۔ والمراد بالبط الذى يكون فى المساكن والحياض لانه الوف باصل الخلقة۔ اور بط سے مراد وہ بط جو گھروں و حوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصلی خلقت میں پالو و ہلی ہوتی ہے ف کبھی وحشی جنگلی نہیں ہوتی ہے جیسے کبوتروں میں پالو کبوتر کی قسم ہے۔ ولو ذبح حماما مسرولا فعليه الجزاء۔ اور اگر محرم نے کبوتر پاموز ذبح کیا تو اس پر جزاء لازم ہے۔ خلافا لمالك له انه الوف مستانس ولا يمتنع بجناحيه لبطوء نهوضه۔ برخلاف

قول مالکؒ کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پاموز کبوتر خود ہلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اڑان سست ہونے کے ف یعنی اڑنے میں بازو دستی کرتے ہیں تو آدمی اس کو جب چاہے گرفتار کر لے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں ہے۔ ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطیرانه وان كان بطئ النهوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر یعنی پاموز اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اڑان میں سست ہو۔ والاستیناس عارض فلم یعتبر۔ اور ہلا ہونا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا اور یہی قول شافعیؒ و احمدؒ ہے۔ الحاصل صید ہونے میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور پیچھے ہل جانا معتبر نہیں ہے۔ وكذا اذا قتل ظبيا مستأنسا۔ اور یوں ہی جب ہلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزاء واجب ہے۔ لانه صيد فی الاصل فلا يبطله الاستيناس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے تو ہل جانا اس کو باطل نہیں کرے گا ف جیسے برعکس یعنی اصل میں مالوف و پالو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہیں ہوتا۔ كالبعير اذا ند لا ياخذ حكم الصيد فی الحرمة علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم نہیں لیتا کہ محرم پر اس کا ذبح کرنا حرام ہو جاوے۔ واذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا يحل اكلها۔ اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ مردار ہے اس کا کھانا حلال نہیں ہے ف اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو کیونکہ وہ صرف مضطر کو حلال ہے۔ وقال الشافعیؒ۔ اور شافعیؒ نے کہا ف ایک قول میں۔ يحل ما ذبحه المحرم لغيره لانه عامل له فانتقل فعله اليه۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لئے کام کیا پس اس کا فعل غیر کی طرف منتقل ہوا ف اور غیر محرم ذبح کرتا تو اس کو حلال ہوتا رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذكاة فعل مشروع۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے ف جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة۔ اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ كذبيحة المجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ ف کہ ذبیحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ وهذا لان المشروع هو الذی قام مقام المميز بين الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اس وجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز جدائی کرنے میں قائم مقام ہے ف کیونکہ گوشت پاک اور خون سفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ تيسيرا۔ واسطے آسانی دینے کے ف پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا نہ ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا تو مردار ہے اگرچہ خون بہہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے فينعدم بالعدامه پس حلال ہونا معدوم ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع ہونے کے ف پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اكل المحرم الذابح من ذلك شيئا۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا ف باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہے۔ فعليه قيمة ما اكل۔ تو اس پر جو کھایا اس کی قیمت واجب ہے ف یعنی مع استغفار کے۔ عند ابی حنيفةؒ یہ ابوحنیفہؒ کے

نزدیک ہے۔ وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اس نے کھایا اس کی جزاء اس پر نہیں ہے ف صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہما ان ھذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اس کے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب نہ ہوگا۔ وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے اس میں سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولابی حنیفۃؒ ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا دو اعتبار سے) باعتبار اس کے مردار ہونے کے جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا اور باعتبار اس کے ممنوع احرام ہونے کے ف یعنی ذبح الصید اس کے احرام میں ممنوع حرام ہے۔

لان احرامہ ھو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاھلیۃ فی حق الذکاۃ۔ کیونکہ اس کے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے لائق ہونے سے نکال دیا۔ ف یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اس کا ذبیحہ جبکہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت حرمۃ التناول بھذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ۔ پس تناول حرام ہونا ان واسطوں سے اس کے احرام کی طرف منسوب ہو گیا۔ ف کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا پس یہ سب بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ۔ برخلاف دوسرے محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اس کے احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے۔ ف کیونکہ حرمت اس کی احرام کی طرف مضاف نہیں تو اس پر کچھ جزا نہ ہوگی اور اس پر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا۔ ولا باس بان یاکل المحرم لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جس کو حلال یعنی بے احرام والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اس پر دلالت نہ کی اور نہ اس کے شکار کرنے کا حکم کیا ہو ف اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ مالکؒ نے خلاف کیا ایسی صورت میں جبکہ حلال نے صید کو محرم کی جہت سے شکار کیا ف یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤں گا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا باس باکل المحرم لحم صید ما لم یصدہ او یصاد لہ۔ مالکؒ کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مضائقہ نہیں محرم کو صید کا گوشت کھانے میں بشرطیکہ خود اس کو شکار نہ کیا ہو یا اس کے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو ف حدیث جابرؓ میں صید البر لکم وانتم حرم ما لم تصیدوہ او یصاد لکم۔ اس کے معنی وہی ہیں جو مصنف نے ذکر کئے۔

رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی لیکن حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے اور ہمارے نزدیک تاویل یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اس کو ہدیہ دیا ہے یا اس کے حکم سے شکار کیا گیا۔ ولنا ان الصحابۃ

تذاکروا لحم الصید فی حق المحرم ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں مذاکرہ کیا ف درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے ۔ فقال علیہ السلام لا بأس بہ ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے ف بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہم کو اس کے کھانے کا حکم کیا ۔ رواہ محمد قال اخبرنا ابوحنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال تذاکرنا لحم الصید الخ ۔ اور ابو عبداللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ میں عن ابی حنیفہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن جدہ الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید ضعیفا وکنا نتزودہ ونا کلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ یہ اسناد صحیح ہے اور مالک نے مؤطا میں اسی کا اختصار روایت کیا، حاصل یہ کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام میں ہوتے اور گوشت ہرن کا زادراہ لے جاتے و کھاتے تھے ۔

پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی اور کہا ۔ واللام فیما روی لام تملیک ۔ اور جو روایت مالک نے کی اس میں لام تملیک ہے ف یعنی قولہ یصاد لہ ۔ میں لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک میں صید دے تو حرام ہے ۔ فیحمل علی ان یہدی الیہ الصید دون اللحم تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت ف پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا ۔ او معناہ ان یصاد بامرہ ۔ یا معنی یصاد لہ کے یہ کہ شکار مارا جاوے اس کے حکم سے ف اور حدیث ابو قتادۃ رضی اللہ عنہ واقع صحیحین جو اوپر گذری اس میں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اس کو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انہوں نے کہا کہ نہیں تو فرمایا کہ پھر اس کو کھاؤ یہ نہیں پوچھا کہ اس کی نیت میں نہ تھا کہ تمہارے واسطے شکار کرے ۔ پھر طحاوی رح نے یہی قول جو ہمارا مذہب ہے حضرت عمر و ابوہریرہ و طلحہ بن عبید اللہ و عائشہ رض سے روایت کیا ۔ تحقیق مسئلہ طویل ہے، فتح القدیر میں دیکھنا چاہیئے ۔ م ۔
ثم شرط عدم الدلالۃ پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا ف یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال ہے کہ اس نے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو ۔ وھذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ ۔ اور یہ تنصیص ہے اس بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے ف یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام ہے ۔ قالوا فیہ روایتان ۔ مشائخ نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں ف ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں ۔ اور امام قدوری رح نے روایت اول پر تنصیص کی ۔ ووجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃ رض وقد ذکرناہ ۔ اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ ہے اور ہم اس کو ذکر کر چکے ف اور مترجم نے ابھی اس کا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس کے دی کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر لانے کا حکم نہیں کیا ۔ ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے سوائے ابو قتادہ رض سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا ۔ پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہ رح کہتے ہیں تو بدون اس کے

کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ اور حدیث جابرؓ میں الم تصید وہ او لیصاد لکم کے یہی معنی کہ تمہارے واسطے حلال نے یہ کام تمہارے حکم سے نہ کیا ہو۔ اور یہ استعمال شائع۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وفی صید الحرم اذا ذبحہ الحلال تجب قیمتہ یتصدق بہا علی الفقراء۔ اور حرم کی صید میں جب اس کو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے تو اس کی قیمت واجب ہوگی جس کو فقیروں پر تقسیم کرے فـــ یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہے۔ لان الصید استحق الامن بسبب الحرم۔ کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے فـــ جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے تو اس کی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتی کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و جانور مستحق امن ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدھا بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے جو ایک حدیث میں جس میں طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدھا فـــ یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت نہ دلائی جاوے گی۔ مراد مکہ سے بالاتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص ایسا مت کرے اور ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ فتح مکہ میں آپ نے حمد و ثنائے الٰہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ پھر اس کی حرمت تا قیامت باقی ہے اس کا درخت نہ کاٹا جاوے اور اس کی صید کو تنفیر نہ کی جاوے اور اس کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گرا مال کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اس کو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھاوے۔ عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوائے اذخر کے کہ وہ ہماری قبروں و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس آپ نے فرمایا کہ سوائے اذخر کے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم۔ واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جمی ہو نہ وہ کہ کسی نے لگائی ہو۔ پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا لشکر لے کر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی آنکھوں کے سامنے جو ظالم ہاتھیوں کا لشکر لے کر کعبہ کو فتح کرنے و گرانے آیا تھا درحالیکہ تم اپنی جانوں سے مایوس تھے۔ اللہ تعالےٰ

عـــ واضح ہو کہ اصحاب الفیل کا واقعہ آنحضرت صلعم کی پیدائش مبارک کے سال ہوا جس کو دیکھنے والے لاکھوں عرب اس وقت موجود تھے جب قرآن میں سورہ الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل الخ نازل ہوئی ہے اور یہ بت پرست یہود و نصاریٰ وغیرہ لاکھوں تھے اور کسی نے انکار نہ کیا کیونکہ ان کی آنکھوں دیکھا واقعہ تھا اور بعد نزول قرآن کے برابر اس وقت تک کروڑوں متواتر راوی ہیں کہ جن متواترات خبروں کا انکار کرنا کسی آدمی کے نزدیک قبول نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس زمانہ میں جو بعض جہلا نے نیچر مذہب کی پیروی میں اس سے انکار کیا ہے نہایت ہی جہالت اور بالکل بے عقلی پر مبنی ہے۔ اگر واقعہ اصحاب الفیل اس طرح نہ ہوتا تو لاکھوں عرب بت پرست اور وہاں کے یا روم و فارس کے کفار جو تلواروں سے لڑتے تھے پہلے تو یہی کہتے کہ محض جھوٹ باتیں صریح موجود ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہے اب متواتر کا منکر ایک مرد احمق ہے کہ جس کسی کو ذرہ برابر عقل ہے وہ کبھی اس کو نہیں سنے گا سوائے اس کے جو آدمی نہ ہو بلکہ درحقیقت جانور ہے وہ اس کی موافقت کرے گا۔ ۱۲۔ م

نے اس کو تسلط نہ دیا بلکہ یہاں کے طیر ابابیل کو حکم دیا جنہوں نے ان ہاتھیوں و لشکروں پر ایک ایک کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہو گئے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام کو مسلط کر دیا۔ پھر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لئے مجھے حلال کیا گیا تھا۔ اب وہ بدستور قیامت تک محرم محترم ہو گیا آئندہ اگر کوئی شخص لشکر لادے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اس کو کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہیں دی۔

بالجملہ جب حدیث میں صید کو نفرت دلانے سے ممانعت قطعی تو قتل اس سے بڑھ کر حرام ہے۔ پس صید کی قیمت فقراء پر تقسیم کرے اور یہی چاروں ائمہ اور عامہ علماء کا قول ہے۔ ولا یجزیہ الصوم اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہیں ف اگرچہ محرم کو کفارہ صید میں صوم جائز ہیں۔ لانہا غرامۃ۔ کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آتی ہے تاوان ہے ف یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ ولیست بکفارۃ اور کفارہ نہیں ہے ف جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک وجہ سے احرام میں فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اس کو روزے بھی جائز ہیں اور حلال کے حق میں کفارہ نہیں۔ فاشبہ ضمان الاموال۔ تو یہ مالوں کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا ف یعنی اگر غیر کے مالوں کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہاں ہے۔

الحاصل محرم کی صید کو قتل کرتے ہیں اور حلال کی صید حرام مار ڈالنے میں فرق ہے کہ اول کو جزاء میں ہدی واطعام وصوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہیں جائز ہے۔ وہذا لانہ یجب بتفویت وصف فی المحل وہو الامن۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید میں اور وہ وصف امن ہے ف پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ والواجب علی المحرم لطریق الکفارۃ جزاء علی فعلہ۔ اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اس کے فعل کی جزاء ہے ف نہ وصف محل کے۔ لان الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وہو احرامہ۔ کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم میں موجود ہے اور وہ اس کا احرام ہے ف کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر دو محرموں نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اس کے فعل کی وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اس کے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونوں پر لازم ہے کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ و الصوم یصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال۔ اور فعل صوم اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان ف کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہوگی نہ افعال۔ وقال زفر۔ اور کہا زفر نے اور مالک وشافعی واحمد نے کہ یجزیہ الصوم اعتبارا بما وجب علی المحرم۔ حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء میں روزہ رکھ دینا جائز ہے برقیاس اس کے جو محرم پر واجب ہوا۔ ف یعنی جیسے محرم پر جزاء میں روزہ جائز ہے یوں ہی حلال کو کہ دونوں نے ممنوع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے۔ والفارق قد ذکرنا۔ اور فرق ہم بیان کر چکے۔ ف کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل۔ پس باوجود اس فرق

کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہیں ہے۔ وھل یجزیہ الھدی۔ اور بھلا حلال کو ہدی کرنا روا ہے۔ ففیہ روایتان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں ف ایک میں روا نہیں یعنی قربانی کر دینا کافی نہ ہوگا بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتی کہ اگر مذبوح تلف ہو تو بجائے اس کے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری حدیث میں خالی قربانی کر دینا ادا ہو گیا اگرچہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہو گیا مف۔ ومن دخل الحرم صید۔ اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا ف اگرچہ محرم نہ ہو فعلیہ ان یرسلہ فیہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں اس کو چھوڑ دے۔ اذا کان فی یدہ بشرطیکہ اس کے ہاتھ میں ہو ف یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو۔ خلافا للشافعی فانہ یقول حق الشرع لایظھر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد　　برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا ف بلکہ مباح میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اس کو کاٹنا جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے۔ ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا۔ اذ صار ھو من صید الحرم فاستحق الامن رویناہ۔ یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق ف یعنی لاینفر صیدھا۔ یعنی دونوں طریق سے اس کو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت فلاں شخص کہلاتا ہے بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہٰذا حل میں جس ہرن کا شکار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے۔ پس حرم میں صید کا وجود ہی صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے۔ م۔ فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما۔ پھر اگر اس نے صید کو فروخت کر دیا تو صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بشرطیکہ صید قائم ہو ف حتی کہ کپڑا اور صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بنابر آنکہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو۔ م۔ وان کان فائتا فعلیہ الجزاء۔ اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو بائع پر جزاء واجب ہے ف خواہ صید مر گیا یا مشتری اس کو کہیں لے گیا ہو۔ لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی استحقہ۔ کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جس کا وہ مستحق تھا ضائع کر کے صید سے تعرض کیا ف جو مستوجب جزاء ہوتا ہے۔ وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال۔

ع　فائدہ قید صید کے حق میں الخ ۱۲ م۔

اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ ف یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزا لازم ہے۔ لما قلنا۔ اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے ف یہ سبب اس وقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو۔ ومن حرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ اور جس شخص نے احرام باندھا درحالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اس پر اس کا چھوڑنا واجب نہیں ہے ف یہی مذہب عبداللہ بن الحارثؓ اور مجاہد داوزاعی ومالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق احرام باندھی ہے چھوڑنا واجب ہے معف۔ وقال الشافعی علیہ ان یرسلہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر اس کا چھوڑنا واجب ہے ف اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے۔ لانہ متعرض للصید بامساکہ فی ملکہ۔ کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا۔ فصار کما اذا کان فی یدہ۔ تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اس کے ہاتھ میں صید ہے۔ ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتھم صیود ودواجن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ ان کے گھروں میں صیود اور دواجن ہوتے تھے ف دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے۔ صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی حاصل یہ کہ ان کے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و داجن وغیرہ ہوتے تھے۔ ولم ینقل عنھم ارسالھا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے ف حالانکہ اگر چھوڑتے تو اس کی نقل کی ضرورت تھی۔ وبذلک جرت العادۃ الفاشیۃ۔ اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہے ف کہ برابر طبقہ تابعین و تبع تابعین وان کے بعد والوں میں اب تک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے ہیں وھی من احدی الحجج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے ف گویا بمنزلہ اجماع کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاشؒ عن یزید بن ابی زیاد عن عبداللہ بن الحارثؓ قال کنا نحج الخ۔ یعنی عبداللہ بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم ان کو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدثنا عبدالسلام بن حرب عن لیث عن مجاھد ان علیا رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی مجاہدؒ نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ میں صید سے داجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے۔ پس ان کو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا۔ مع ت۔

یہ اسناد بے شبہہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عملدرآمد چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعودؓ کے ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے کما رواہ احمد والطیالسی والبزار والطبرانی والبیہقی۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں۔

مانند قولہ تعالٰی اولئك هم المومنون حقاً - اور - اولئك هم المفلحون - اور قولہ تعالٰی رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ - اور مانند اس کے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلاخلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا - پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں ان کا تعامل اور عام عادت فاش چلی آتی ہے تو معلوم ہوگیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے - م - ولان الواجب ترك التعرض - اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے - وھو لیس بمتعرض من جهته - اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں - لانه محفوظ بالبيت والقفص لابه - کیونکہ صید تو بذریعۂ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ ف یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اس کو گرفتہ کئے ہوئے نہیں ہے - غیرانہ فی ملکہ - سوائے اتنی بات کے کہ صید اس کے ملک میں ہے ف اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا -

قاضیخاں وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام وغیرہ باندھتے ہیں حالانکہ ان کے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جن میں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں - اور چڑیاں وہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہوگیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں ان کو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کردیا گیا ہے - م ع - ولو ارسله فی مفازة فھو علی ملکه - اور اگر محرم اس کو کسی جنگل میں چھوڑدے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے ف حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلاں شخص نے اس کو اپنے ملک میں کرلیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اس پر قبضہ مالکانہ کرے تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہ ہوگی - فلا معتبر ببقاء الملك تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کردے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے - چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیع کردے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو - وقيل اذا كان القفص فی يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع - اور کہا گیا کہ اگر قفص اس کے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے ف کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑدے - اور عینی رح نے لکھا کہ عامۂ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کرلینا واجب ہے - قال فان اصاب حلال صيدا ثم احرم فارسله من يده غيره ضمن - کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اس نے احرام باندھا پس کسی غیر نے اس کے ہاتھ میں سے صید کو رہا کردیا تو یہ شخص ضامن ہوگا ف کیونکہ مالک نے اس کو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے - عند ابی حنیفة رح یہ حکم ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے ف یہی قول مالک واحمد ہے - وقالا لا يضمن لان المرسل امر بالمعروف ناه عن المنكر - اور صاحبین رح نے کہا کہ وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے والا ہے ف یعنی آدمی پر شرع نے برے کاموں سے روکنا اور نیک کاموں کا

حکم کرنا واجب کیا ہے جبکہ قدرت ہو پس جبکہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اس نے ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکوکاروں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکوکاروں پر کوئی راہ نہیں ہے ف یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک الصید بالاخذ ملکا محترما۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اس کی ملک محترم حاصل کی ف یعنی ایسی ملک کہ اس پر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اس نے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامہ باحرامہ۔ پس اس کا محترم ہونا اس کا احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا ف کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اس کو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دے گا ف اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اس کے بعد تلف کی گئی۔ اور یہ جب ہے کہ اس نے حلال ہونے کی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالۃ الاحرام۔ برخلاف اس کے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی ہو ف تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا ف اس لئے کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔

جواب یہ کہ وہ اول اس کا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ ویمکنہ ذلک بان تخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اس کو بایں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے ف تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعدیا۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا ف کیونکہ رہا ہو کر صید جو اس کی ملک تھی اب اس کے ہاتھ نہیں آوے گی تو قبضہ مٹا دیا اگرچہ اس کی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعازف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے جو معازف توڑ ڈالنے میں واقع ہے ف معازف جمع معزف مراد لہو و لعب کی چیزیں مثل طنبورہ و بربط و عود وغیرہ۔ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبور وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی و کھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م۔ واذا اصاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یعنی اس کے ہاتھ میں ہے اپس اس کے ہاتھ سے دوسرے نے اس کو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ بالاخذ۔ کیونکہ محرم اس کو پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا۔ فان الصید لم یبق محلاً

للتملك فی حق المحرم - کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقوله تعالیٰ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جس کے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو ف ے لہذا اگر محرم نے شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اس کی ملک شرعی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری الخمر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان نے شراب خریدی ف ے کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا ہے۔ فان قتله محرم آخر فی یده - اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا۔ فعلی کل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے ف ے کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء اس کے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الآخذ متعرض للصید بازالة الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ والقاتل مقرر لذلك۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے ف ے چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن میں ہو جانا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہوا ہے کیونکہ فرمایا۔ والتقریر کالابتداء فی حق التضمین - اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء کے فعل کے ہے ف ے تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اس نے ابتداء قتل کر دیا کشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے سے پورے مہر کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیئے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتی کہ پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیر لی۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ بندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن ہوں گے۔ پس ان کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداء از ظلم ہے۔ اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے بلکہ اس نے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے لہذا فرمایا۔ ویرجع الآخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے والے سے رجوع کرے گا ف ے یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیر لے گا۔

الیضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال زفرؒ۔ اور کہا زفرؒ نے اور صاحبین نے بھی الا الیضاح - لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الآخذ مواخذ بصنیعه فلا یرجع علی غیره۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا ف ے اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اس کے فعل کا عوض ہے۔ ولنا ان الآخذ انما یصیر سببا للضمان عند اتصال الهلاك به۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہوگا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو ف ے یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے فهو بالقتل جعل فعل الآخذ علة۔

تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کردیا ف یعنی واسطۂ ہلاکت بنادیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا ف کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہوگئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہوگا ف پس جو اس نے تاوان دیا وہ قاتل پر جائے گا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اس علت کو پورا کردیا کہ قتل کردیا تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطاوار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اس کے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنفؒ اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف زفرؒ کا ہے اور صاحبین نے امامؒ کے قول کی طرف رجوع کیا واللہ اعلم۔

اور اگر حلال نے صید حرم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کردی تو بالاتفاق دونوں مل کر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنے والے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ ع۔

پھر یہ کلام تو صید میں تھا فان قطع حشیش الحرم او شجرۃ لیست مملوکۃ۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک نہیں ہے۔ وھو مما لا ینبتہ الناس۔ حالانکہ وہ ایسی قسم سے ہے جس کو لوگ نہیں جماتے ہیں فعلیہ قیمۃ۔ تو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جف منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اس میں سے خشک ہوگئی ہو ف یعنی خشک کاٹنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ ع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتیں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جمے یا اذخر ہوگی تو اس کے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا اذخر نہ ہوگی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہوگئی ہے یا ایسی نہیں پس ٹوٹی و سوکھی میں بھی کچھ نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہوگی جس کو لوگ اگاتے جماتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اس کو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاٹنے و اکھاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جمی اور ایسی نہیں کہ جس کو لوگ جماتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اس کے قطع میں جزا و قیمت واجب ہے ف۔ لان حرمتھما ثبت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاھا ولا یعضد شوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کانٹے توڑے جاویں ف یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا ہری گھاس ہے اور شجر ہرا بڑھتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔

واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اس کو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے از انجملہ پتھر و مٹی و کنکریاں ہیں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے مف۔ ولا یکون للصوم فی ھذہ القیمۃ مدخل

اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا ف بلکہ صرف قیمت فقراء پر تقسیم کرے۔ لان حرمۃ
تناولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم
کے ہے نہ بوجہ احرام کے ف تاکہ فعل کا تاوان ہو کر روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان المحال علی ما بینا
پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنا برآنکہ ہم بیان کرچکے ف فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ المحال
اس میں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر
صدقہ کر دے۔ واذا اداہا ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس
کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے ف مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ
عمداً غصب کرنا حرام ہے۔ لیکن جبکہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے
قیمت دے دی تو اس چیز کا ابتداء سے مالک قرار دیا جائے گا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے
پر بھی اس کا احترام لائق ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اس کا فروخت کرنا مکروہ
ہے۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعا۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اس کا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع
ہے ف یعنی نباتات حرم کا ٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ لتطرق الناس الی مثلہ۔ پس اگر
اس مملوکہ کی بیع کرنے میں اس کو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ
نکال لیں گے ف اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کریں گے بوجہ اغوائے شیطان کے۔ تو
ہتک حرمت فاش ہو جائے گی اور حرم کے درخت نہیں بچینگے اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً
اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یجوز البیع مع الکراھتہ بخلاف الصید والفرق ما ذکرہ۔ لیکن کراہت کے
ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق وہ ہے جس کو ہم ذکر کریں گے ف یعنی حرم کا شکار بیچنا
باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر وہ ہے۔ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبتہ
الناس عادۃ۔ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع اور جو نباتات کہ اس کو عادت کے طور پر لوگ جماتے
ہیں ہم نے اس کا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع ف چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اس وقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جمانے و کاٹتے چھانٹتے ہیں
بدون کسی انکار شرعی کے اور چاروں آئمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ ولان المحرم المنسوب الی الحرم۔
اور اس دلیل سے کہ حرام کیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو ف چنانچہ حدیث میں بھی خلاھا
اور شجرھا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اس کو
ضرور دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف
نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جمانے کی نسبت نہ ہو ف یعنی فلاں کا
درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو تو جب وہ درخت فلاں کا کہلایا بدیں معنی کہ اس نے جمایا ہے تو
احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اس کو قطع کرنا جائز ہے۔
پھر یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جماتے ہیں۔ وما لا ینبت عادۃ۔ اور جو درخت کہ
بطریق عادت بویا نہیں جاتا ف یعنی اس کے بونے کی عادت وہاں جاری نہیں ہے۔ اذا انبتہ

انسان التحق بما ینبت عادۃ۔ جب اس کو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہوگیا جو بطریق عادت بویا جاتا ہے ف یعنی اس کا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جس کے بونے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ میں اگا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہوسکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح لکھی ہے ہاں صاحبین وشافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہوسکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنفؒ نے لکھا کہ ولو نبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں اگا ف اور اس کو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمۃ لحرمۃ الحرم۔ تو اس کے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع۔ بحق شرع واجب ہے۔ وقیمۃ اخری ضمانا لمالکہ۔ اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لئے بطور تاوان واجب ہے ف غرضیکہ ایک درخت کے واسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقراء کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اس کا مالک لے گا۔ کالصید المملوک فی الحرم۔ جیسے حرم میں صید مملوک ف کہ جب اس کو سوائے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک یہاں قول صاحبین وجمہور علماءؒ مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی واسطے قول امامؒ کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ م۔ وما جف من شجر الحرم لا ضمان فیہ۔ اور شجر حرم میں سے جو خشک ہوگیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لانہ لیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہیں ف یعنی اب بڑھ نہیں سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہیں چرائی جاوے گی ف چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر۔ سوائے اذخر کے ف جو کہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا باس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حرم میں گھاس چرانے میں مضائقہ نہیں کیونکہ چرانے میں ایک ضرورت ف یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے لان منع الدواب عنہ متعذر۔ کیونکہ اس سے چوپاؤں کو روکنا متعذر ہے ف یعنی محروم رکھنا اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرمادیا ہے اور یہی قول مالکؒ وشافعیؒ ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کرچکے ف یعنی لا یختلی خلاھا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے پس کاٹنا عموماً ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافر[1] کالقطع بالمناجل[2]۔ اور مشافر سے کاٹنا جیسے مناجل سے کاٹنا ہے دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔

پھر جبکہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا بدیہی باطل

---

[1] مشافر جمع مشفرہ اور وہ اونٹ کے دانتوں کی دونوں لڑی جیسے گھوڑے کے واسطے جحفلہ بولتے ہیں۔ اور انسان کے واسطے شفہ ۱۲ م۔ [2] مناجل جمع منجل مانند ہنسیا و درانتی کے۔ ۱۲ ع م۔

کہ خود نہ کاٹو مگر جانوروں کو چھوڑ دو کہ سب چر جاویں۔ لہذا ابویوسفؒ کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جواب اس کا یہی کہ جب گھاس ملنے کا طریقہ نکل آوے تو کچھ عذر نہیں رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورۃ اور حل سے گھاس کا لاد لانا ممکن ہے یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے ف کہ اول تو اس میں ضرورت باقی اور دوم وہ منصوص ہے۔ لانہ استثناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ کر دیا تو اس کو کاٹنا و چرانا جائز ہے ف اگر وہم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیوں قیاس سے استثنار کیا تو جواب دیا کہ وبخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے ف یعنی برخلاف اذخر و کماۃ کے کہ اذخر تو نص میں مستثنیٰ ہے اور کماۃ میں ہم نے استثنار نہیں کیا۔ لانہا لیست من جملۃ النبات کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات کے نہیں ہے ف تو وہ ممانعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جس کو سماروغ کہتے ہیں ایام برسات میں زمین سے جمتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اس کو کہتے ہیں جو روئے زمین پر ظاہر ہو اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ نبات ہے تو خشک نبات ٹھہرے گی۔ انتہی۔

عینی رحمہ نے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع ہوتی ہے الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل شئی فعلہ القارن مما ذکرنا۔ اور ہر چیز جس کو قارن نے ان امور مذکورہ میں سے کیا ف یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ محرم ممنوع بیان ہوئے ہیں جب ان میں سے کوئی جرم ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دما۔ اگر اس امر ممنوع میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ۔ تو قارن پر دو قربانیاں ہیں ایک ذبح کرنا احرام حج کے لئے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے ف کیونکہ اس کا گناہ دونوں کے دو احرام پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گزر چکا ف شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو قربانیاں ہیں اور باقی ممنوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جس کو شیخ محقق رحمہ نے ضعیف قرار دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان یجاوز المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج۔ باستثنائے اس کے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے

میقات سے گزر جاوے۔ فیلزمه دم واحد ۔ تو اس جرم میں ایک ہی قربانی لازم ہوگی ف جیسے مفرد پر ہے خلافاً لزفرؒ لما ان المستحق علیه عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد ۔ بخلاف قول زفرؒ کے (کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ اس پر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام کے میقات سے گزرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی ف ۔ اور قران کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج وعمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں کہ میقات سے حج وعمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں تو احرام جمع کر لیتے ہیں حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لادے پھر حج داخل کرے تو قارن ہو جائے گا اور اگر حرم کے طور پر بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا ۔ قارن اگر عرفات سے قبل ایام کے چلا آوے یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آوے تو اس پر ایک ہی قربانی ہے کمافی العینی ۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے فافہم م ۔ واذا اشترك محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منهما جزاء کامل ۔ اور اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہوگئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے ف ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں ۔ ھ ۔ لان کل واحد منهما بالشرکة یصیر جانیا جنایة تفوق الدلالة ۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا ہوگیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے ف حالانکہ محرم اگر دلالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ بتلاوے و رہنمائی کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھ کر ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی ۔ اور یہ جزاء ہر ایک کے فعل پر ہے فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایة پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوں گی ف لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے ۔ م ۔ اور اگر شریک کوئی طفل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزا رہے ۔ ھ ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال ہے سوائے صید الحرم کے کہ اس کو مارنا جرم ہے ۔ واذا اشترك حلالان فی قتل صید الحرم فعلیهما جزاء واحد ۔ اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی ف اور یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو مل کر اس کی قیمت دے دیں ۔ لان الضمان بدل عن المحل ۔ کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے ۔ لا جزاء عن الجنایة ۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے ف اسی وجہ سے اس میں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا ۔ فیتحد باتحاد المحل ۔ تو محل واحد ہونے سے اس کا تاوان بھی واحد ہوگا ف اور نظیر اس کی وہ قتل جس میں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے ۔ کو جلین قتلا رجلا واحدا خطاء جیسے دو

مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا ف۔ مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اس کو تیر مارے اور یہ چوک ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ یجب علیہما دیۃ واحدۃ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی ف۔ کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جرمانہ ان پر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا۔ وعلی کل واحد منہما کفارۃ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم کے تلف کرنے میں دو چار جس قدر شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں۔ اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہوگیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا کفارہ اس پر علیحدہ ہے۔ م۔ واذا باع المحرم الصید۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا ف۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ او ابتاعہ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ فالبیع باطل۔ تو بیع باطل ہے ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حرم علیکم صید البر۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے تو زندہ ومردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔ لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے وجہ اس کا امن کھونے کے ف۔ پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اس نے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع ہے تو انتفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ و بیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا مردار کی بیع ہے ف۔ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبوح مردار ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردار کی خرید و فروخت باطل ہے۔ ومن اخرج ظبیۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی ف۔ خواہ عمداً یا کسی طرح نکالی۔ فولدت اولادا فماتت ھی و اولادھا۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی و اس کے بچے سب مر گئے ف۔ پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤھن۔ تو اس پر ان سب کی جزاء واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولہذا وجب ردہ الی مامنہ۔ اور اسی وجہ سے اس کو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہے ف۔ اگر ممکن ہو تو اس کو حرم میں پھیر لاوے۔ وھذہ صفۃ شرعیہ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے ف۔ یعنی اس کا مستحق امن ہونا اس کو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اس کی ذات والا میں پھیل جاتی ہے۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اس کے بچوں میں پھیل جائے گی ف۔ اور ہر بچہ اس کا مستحق ہوا کہ اس کے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزاء واجب ہوئی اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیت و آزادی ہے۔

چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوائے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک

ہو گی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اس وقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادی جزاءھا ثم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دے دی پھر وہ بچہ جنی ف پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے۔ لان بعد اداء الجزاء لم یبق آمنۃ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی ف کیونکہ محرم نے اس کی قیمت پہنچا دی تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا ف یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کوصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرائے حرم کو دینا اور سوائے ان کے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا۔ قیمت کا اپنے واجب ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بمنزلہ صید کے حرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ م۔ (فرع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دے دے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر اس نے برا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغصوب واپس دینا برا کام ہے۔ حل میں صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور تیر اس کو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزاء واجب ہے اور مبسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن کھانا حلال نہیں۔ مف۔

باب مجاوزة الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گزر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض تعظیم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز قصد مکہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہے تو فرمایا واذا اتی الکوفی۔ اور جب آیا کوفہ کا رہنے والا ف یا میقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں ف مثلاً اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور اس کو فی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اس نے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا پھر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو بستان بنی عامر میں اس نے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرم بعمرۃ۔ پس اس نے عمرہ کا احرام باندھ لیا ف تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اس نے کوئی فعل حج سے مشروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ دلبی۔ اور تلبیہ کہا ف یعنی کوفی کے واسطے ذات

عرق میقات قریب ہے اس کی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا ۔ مفح۔ لبطل عنہ دم الوقت تو اس کے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہو گئی ف یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اس پر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا وہ اس طرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب ۔ اور اگر وہ میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا ۔حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا ف یعنی فعل شروع کر دیا ۔ فعلیہ دم ۔ تو اس پر قربانی لازم ہے ف الحاصل میقات کی طرف لوٹنے میں تلبیہ کہنا ضرور ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ رح اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس علیہ شئی لبی اولم یلب ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا خواہ اس نے تلبیہ کہا ہو یا نہیں ف یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر رح لا یسقط لبی اولم یلب ۔ اور زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہو گی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے ف یہی قول مالک و شافعی ہے ۔ لان جنایتہ لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب ۔ کیونکہ اس کا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آ گیا۔ ف تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہے گی یہی یہاں ہے اعتراض ہوا کہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہاں ویسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس مع الفارق ہے ۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے متروک کا تدارک اپنے وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال ۔ اور اس کا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے ف تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہو گا ۔فیسقط الدم ۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائے گی ۔ بخلاف الافاضۃ ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے ۔ لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر کیونکہ اس نے متروک کا تدارک نہیں کیا بنا بر آنکہ گزرا ف خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اس میں امام ابوحنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے ۔ غیران التدارک عندھما بعودہ محرما ۔ سوائے اتنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے ف کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے ۔ لانہ اظہر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا ۔ کیونکہ اس نے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گزرا ف بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسی طرح یہاں بھی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضروری نہیں ۔ وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا ۔ اور امام رح کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے عود کرنے میں حاصل ہے ۔ لان العزیمۃ فی الاحرام

من دویرۃ اھلہ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے جھونپڑوں سے ہو ف یعنی احرام میں ایک طریقہ تو عزیمت یعنی افضل و اعلیٰ ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ دوم رخصت یعنی ادنیٰ درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا۔ فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ حقہ بانشاء التلبیہ۔ پس جب اس نے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلافی بعودہ ملبیا۔ اور جرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنے سے ہوگی ف لیکن اس میں تردد ہے کہ اگر اس نے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ عزیمت کی اس پر واجب ہو۔

جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اس پر عود کرنے میں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ م۔ وعلی ھذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد التجاوز مکان العمرۃ فی جمیع ماذکرنا۔ اور اگر اس نے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور میں جو ہم نے ذکر کئے ہیں امام ابوحنیفہ وصاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے ف پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو۔ ولو عاد بعد ما ابتدا الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الدم بالاتفاق اور اگر اس نے طواف شروع کرنے وحجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہ ہوگی ف خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر میقات کو لوٹا۔ ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائے گی ف جبکہ اس نے میقات سے احرام باندھا۔ وھذا الذی ذکرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ف کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ اذا کان یرید الحج او العمرۃ۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو ف اور اگر اس کا ارادہ یہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لحاجتہ۔ پس اگر وہ بستان بنی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا ف مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ جرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ داخل ہونا چاہے۔ فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو ف معنی یہ ہیں کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابیں ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہونا چاہے اس پر احرام لازم ہے خواہ نسک کا قصد ہو یا نہ ہو۔ الفتح۔ لہٰذا فرمایا۔ ووقتہ البستان۔ اور بستانی کے واسطے میقات یہی موضع بستان ہے ف یعنی بستان سے احرام باندھنا (حج یا عمرہ ۱۲ م) اس کے حق میں میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اس کا میقات ہے۔ وھو وصاحب المنزل سواء۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں ف یعنی اس بات میں کہ ان کے واسطے

میقات یہی مقام ہے اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا ف بلکہ جائز نہیں ہے پس بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ واذا دخلہ التحق باھلہ۔ اور جب بستان میں داخل ہوگیا تو بستان والوں کے ساتھ لاحق ہوگیا ف اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ ع۔ وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام للحاجۃ فکذلک لہ۔ اور بستان والے کو مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لئے بدون احرام کے جائز ہے تو اس کے واسطے بھی جائز ہے ف اس کے معنی بقول ابن الہمامؒ بلکہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ میں داخل ہوسکتا ہے ہاں یہاں سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقولہ ووقتہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ ووقتہ البستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم۔ تمام حل جو اس کے وحرم کے درمیان واقع ہے ف کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گزرا۔ فکذا وقت الداخل الملحق بہ۔ پس یوں ہی اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہوکر بستانی کے ساتھ ملایا گیا ہے یہی بستان ہے ف (فروع) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی حیلہ ہے کہ بستان میں داخل ہو۔ الکافی۔ اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصلی قصد مکہ ہے تو اس کو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ الہدایۃ۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لئے داخل ہوتا ہے اگرچہ اس کو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کرے گا۔

لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اس نے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے با احرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہوگیا اور وہ بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرما من الحل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا ف یعنی بقصد حج۔ ووقفا بعرفۃ لم یکن علیہما شئ۔ اور دونوں نے جاکر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید بہ البستانی والداخل فیہ ان دونوں سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا۔ لانہما احرما من میقاتہما کیونکہ ان دونوں نے اپنی میقات سے احرام باندھا ف تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنفؒ یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں مشقت وحرج شدید ہے۔ پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گزر چکا۔ م۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوگیا ف حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک الی الوقت

پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا۔ واحرم بحجۃ علیہ۔ اور اس نے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر واجب ہے ف خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اس نے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا باندھا۔ اجزاہ ذلک من دخولہ مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہوگیا ف یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہوگیا۔ وقال زفرؒ لا یجزیہ وھو القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ اور زفرؒ نے کہا کہ یہ اس کو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے۔ پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا۔ پھر بالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل ف یعنی استحسان۔ تو ہم نے استحساناً جان لیا کہ انہ تلافی المتروک فی وقتہ۔ اس نے متروک حج یا عمرہ تحیہ کی تلافی اپنے وقت میں کر لی ف یعنی سال کے اندر اس طرح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیمی ادا کرنا مقصود نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم ھذہ البقعۃ بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم کرنا احرام کے ساتھ ہے ف تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔ کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام فی الابتداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتا ف تو تحیہ کے حج یا عمرہ سے کافی ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہوگیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحیہ واجبہ اس کے ذمہ دین لازم ہوگیا۔ فلا یتادی الا باحرام مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ ف یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے ف یعنی امسال اعتکاف رمضان کی نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانہ یتادی بصوم رمضان من ھذہ السنۃ دون العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائے گا نہ دوسرے سال کے رمضان سے ف بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضا کرے۔

پھر واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنفؒ نے فرمایا کہ اس پر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس اگر حج وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علیحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تاوقتیکہ اس سے کوئی حج یا عمرہ ادا کرے

کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ سے لازم ہیں۔م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا۔ وافسدھا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا ف۔ بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیھا۔ تو عمرہ کے افعال میں گذر جاوے ف۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاھا۔ اور عمرہ کو قضا کرے ف۔ جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ علی ما مر سابقا۔ پس میقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام یقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع ہوتا ہے ف۔ بدون افعال ادا کئے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ ف۔ اور حج فاسد میں افعال پورے کرے گا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک الوقت۔ اور اس پر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی ف۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ جب اس نے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا۔ پھر فاسد ہو کر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ۔ اور قول زفرؒ کے قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا ف۔ یعنی زفرؒ سے صریح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے نکلا کہ قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وھو نظیر الی الخلاف اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی ف۔ جو دو صورتوں میں ہے۔ اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جبکہ وہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے ف۔ یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اس کو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ فیمن جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجتہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اس کو فاسد کر دیا ف۔ مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں شخصوں پر آئندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفرؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ وھو یعتبر المجاوزۃ ھذہ۔ اور زفرؒ اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیرھا من المحظورات۔ اس کے سوائے دیگر ممنوعات پر ف۔ چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ دم واجب ہوا وہ قضاء سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اس کی تلافی نہیں بخلاف میقات سے تجاوز کے کہ اس کی تلافی ہے تو فرق کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ یصیر قاضیا حق المیقات بالاحرام منہ فی القضاء اور ہماری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنے والا ہو جائے گا۔ وھو یحکی الفائت۔ اور قضاء اس کی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا۔ ف۔ گویا فوت شدہ کا قائم مقام یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا ولا یتعدم بہ غیرہ من المحظورات۔ اور قضاء کے ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہو سکتیں

ف۔ پس اگر قضا میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے لازم نہ ہوا کہ گویا اس نے اول میں خوشبو نہیں ملی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں مٹتا ہے۔ فوضح الفرق۔ تو فرق کھل گیا ف۔ یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں اور دوسرے ممنوعات کرنے میں فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر ممنوعات نہیں ملتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہوجاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فاسد کی ہے۔ لہٰذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات سے تجاوز کا کفارہ لازم رہے گا۔ کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم۔ اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا ف۔ یعنی حل سے۔ ولم یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ۔ اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا ف۔ یعنی حل سے باہر ہی باہر عرفات کو چلا گیا۔ فعلیہ شاۃ۔ تو اس کی پر ایک بکری واجب ہے ف۔ کیونکہ اس نے میقات سے تجاوز کیا۔ لان وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام۔ کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ف۔ اور تلافی نہ کی اور اگر بضرورت حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں۔ السروجیؒ فان عاد الی الحرم ولبی اولم یلب۔ پھر اگر مکی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا ف۔ یعنی تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں۔ فھو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی کے مسئلہ میں بیان کیا ف۔ یعنی زفرؒ کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے۔

والمتمتع اذا فرغ من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا ف۔ حالانکہ بمنزلہ مکی کے اس کا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں اگر نہیں لوٹا۔ ووقف بعرفۃ۔ اور عرفات میں وقوف کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانہ لما دخل مکۃ واتی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجالایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہوگیا۔ واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اس کے جو ہم سابق ذکر کر چکے ف۔ یعنی فصل مواقیت میں تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ۔ تو حرم سے احرام تاخیر کرنے سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے ف۔ کیونکہ بعد تاخیر کے اس نے تدارک و تلافی بھی نہیں کی۔ فان رجع الی الحرم واھل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شئی علیہ۔ پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اس میں تلبیہ کہا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا ف۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے۔ وھو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی۔ اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گزرا ف۔

جبکہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا: صاحبین ؒ کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفر ؒ کے نزدیک کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔ م۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام۔ یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آفاقی کو عمرہ وحج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابوحنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لہا شوطا۔ امام ابوحنیفہ ؒ نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کا طواف ایک پھیر کرلیا ف یعنی چار سے کم کچھ شروع کرلیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کردے وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجۃ وعمرۃ اور اس پر ایک حج وعمرہ واجب ہوگا ف بوجہ قضائے متروک کے کیونکہ ہر قضائے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابویوسف ومحمد ؒ رفض العمرۃ احب الینا۔ اور ابویوسف ومحمد ؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے ف اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیرے سے کم کیا ہو۔ وقضاھا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضاء کرے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانہ لابد من رفض احدھما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ وحج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینھما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ وحج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرۃ اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے ف بہ نسبت حج کے لانہا ادنی حالا۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ واقل اعمالا۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضاء۔ اور قضاء کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونہا غیر موقتۃ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے ف بلکہ سوائے عیدین وتشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشئ من افعال العمرۃ۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا ف تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کردے الکافی۔ ع۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کرچکے ف یعنی کم درجہ وکم عمل وآسان کی قضاء آسان ہے۔ فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط۔ اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرلیے ف یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلاخلاف۔ پھر اس نے حج کا احرام باندھا تو بلاخلاف حج کو توڑ دے۔ لان للاکثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف تو گویا اس نے کل طواف کرلیا۔ فتعذر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہوگیا ف کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منہا۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہوچکا ہو ف کہ اس وقت عمرہ ترک

کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ الحاصل طواف عمرہ کے سات پھیروں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو
بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذلک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃؒ اور
یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کئے ہوں تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک
کرنا متعذر ہے ف اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لہ ان احرام العمرۃ قد تاکد باداء
شئ من اعمالہا واحرام الحج لم یتاکد۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اس کے اعمال میں
سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض
غیر المتاکد ایسر۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اس کو ترک کرنا آسان ہے ف پس اسی
پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ہذہ ابطال العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے
میں جبکہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے ف اور یہ حرام ہے
چنانچہ نوافل الصلوۃ میں مدلل گزرا۔ وفی رفض الحج امتناع عنہ۔ اور حج چھوڑنے میں اس سے امتناع
ہے ف یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ
پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیہ دم بالرفض ایہما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ
اور مکی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونے
کے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہو گیا ف لیکن گناہ نہ ہوگا۔ لتعذر المضی فیہ۔ کیونکہ
اس کو پورا کرنا متعذر ہے ف بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں
ہو گیا ف محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ مکی بھی شرعاً
دونوں کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اس پر ایک قربانی آتی
ہے اس پر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رفض العمرۃ
قضاءہا لاغیر وفی رفض الحج قضاءہ و عمرۃ لانہ فی فائت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے
میں صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ اور حج کے ترک کرنے میں قضائے حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ
حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے ف یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اس پر حج مع عمرہ قضاء
میں لازم ہے۔ وان مضی علیہما اجزاہ۔ اور اگر مکی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے ف یعنی عمرہ و حج
کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانہ ادی افعالہما کما التزمہما۔ کیونکہ اس نے
دونوں کے افعال کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا ف تو التزام احرام کے موافق
ہو گیا۔ غیر انہ منہی عنہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا ممنوع شرعی ہے۔ والنہی لایمنع
تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور نہی فعل کے تحقق سے مانع نہیں بنا بر آنکہ ہماری اصل میں
معلوم ہوا ف یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اس کے شروع
ہونے کی ہے بایں معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی میں
یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اس کا متحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو
یہاں مکی سے حج و عمرہ متحقق ہو جائے گا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی

لجمعه بینهما - کیونکہ اس نے دونوں کو جمع کر دیا - لانه تمکن النقصان فی عمله لارتکابه المنهی عنه - کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اس کے عمل میں نقصان بیٹھ گیا ف - تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے - وهذا فی حق المکی دم جبر - اور جمع حج وعمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ مکی کے حق میں دم الجبر ہے ف - یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے طور پر ہے پس اس میں سے کھانا سوائے فقراء کے جائز نہیں - وفی حق الآفاقی دم شکر - اور آفاقی کے حق میں شکر کی قربانی ہے - ف - خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہو یا بطور تمتع میسر ہو - بہر حال وہ شکریہ کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے - ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجة اخری فان حلق فی الاول لزمته الاخری ولا شیء علیه - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں حلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف - کیونکہ اس نے دو احرام جمع نہیں کئے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اس وقت تک احرام رہے گا - ع - وان لم یحلق فی الاولی لزمته الاخری وعلیه دم قصر او لم یقصر - اور اگر اس نے اول حج میں حلق نہیں کیا ہے تو بھی دوسرا اس پر لازم ہوگا - اور اس پر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترا دے یا نہ کترا دے ف - یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے - ن - عند ابی حنیفة رح - یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا ان لم یقصر فلا شیء علیه - اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا ف - اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا - لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرة بدعة فاذا حلق فهو ان کان نسکا فی الاحرام الاول فهو جنایة علی الثانی لانه فی غیر اوانه فلزمه الدم بالاجماع - امام وصاحبین کی تقریر دلیل یہ ہے کہ حج کے روز دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے - پھر جب اس نے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے - وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے ہے تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا ف - رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین کے نہیں تو کہا کہ وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل - اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا (برابر احرام اول و دوم میں رہا) - یہاں تک کہ آئندہ سال یعنی حج دوم کیا ف - اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں احرام سے حلال ہوا - فقد آخر الحلق عن وقته فی الاحرام الاول - تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت حلق سے حلق کو تاخیر دے ف - حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا - وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفة رح - اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رح کے نزدیک کفارہ قربانی واجب کرتا ہے - وعندهما لا یلزمه شیء علی ما ذکرنا - اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے - فلهذا اسوی بین التقصیر وعدمه عنده - پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک منڈائے اور نہ منڈائے میں یکساں حکم کیا گیا ف - یعنی حلق کرے یا

نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرطا التقصیر عندھما۔ اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا ف یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام و دم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہوا سوائے سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامہ قبل الوقت۔ کیونکہ اس نے وقت سے پہلے احرام باندھا ف کیونکہ اول احرام سے سر منڈا کر یا کترا کر باہم ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وھذا مکروہ فیلزمہ الدم وھو دم جبر وکفارۃ۔ اس لئے کہ اس نے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیئے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہے ف اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہو جاتے ہیں۔

برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے سال میں ادا کیا جائے گا۔ ن۔ ومن اھل بالحج۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا ف یعنی احرام باندھا اور ہنوز کچھ شروع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج وعمرہ) اس پر لازم ہوں گے۔ لان الجمع بینھما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلۃ فیہ۔ اس لئے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج وعمرہ جمع کرنا مشروع ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائے گا۔ ف کیونکہ قارن وہی کہ جس کا احرام عمرہ وحج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں۔ لکنہ اخطا السنۃ فیصیر مسیئا۔ لیکن اس نے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا ف کیونکہ سنت تو احرام عمرہ وحج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا تلبیہ کہنا جیسا کہ قران میں تا دلیل احادیث میں گزرا۔ پھر اس کو چاہئے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن کرتا ہے۔ م۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فھو رافض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانہ تعذر علیہ اداؤھا۔ اب ادائے عمرہ متعذر ہے ف اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کرے گا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذھی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اس لئے کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے ف بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے، جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع میں ممکن ہے اور قران بیک احرام میں نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم وقضا لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہؒ نے عبد الملک بن عمیر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الفتح۔ فان توجہ الیھا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائے گا یہاں تک کہ عرفہ کا وقوف کر لے ف تب عمرہ رفض ہو جائے گا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اس کو ہم پہلے بیان کر چکے ف باب القران میں۔ واضح ہو کہ طواف

القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر اس نے حج کا طواف کر لیا ف یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اس نے عمرہ کا احرام باندھا۔ تمضی علیہما۔ پس دونوں پہ گزر گیا ف یعنی دونوں ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ وعلیہ دم۔ تو دونوں اس پر لازم ہوئے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے ف واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اس پر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو پورا کر گیا اس طرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما بعجز حج و عمرہ جمع کرنے کے۔ لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فتصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے بنا بر آنکہ پہلے گزرا تو دونوں کا احرام صحیح ہو گیا ف تو دونوں اس پر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کئے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو دفع کر دیا کہ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ ف یعنی طواف القدوم ہے نہ طواف زیارت وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ بترکہ شیئ۔ حتی کہ اس کے ترک کرنے سے اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا ف پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اس نے ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اس کو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے ف لہٰذا عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہما لہٰذا اگر دونوں کو پورا کر گیا ف کسی کو فاسد نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینہما تو جائز ہے اور اس پر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہو گی ف پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلامؒ نے کہا کہ وھو دم کفارۃ وجبر۔ یہ قربانی کفارہ وجبر کی نقصان ہے۔ ھو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان بافعال العمرۃ علی افعال الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا ف اور یہ مکروہ ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کئے جاتے ہیں اور اس کا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے کو مفید ہے نہ آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا لہٰذا مسئلہ میں روایت ہے کہ ویستحب ان یرفض عمرتہ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشیئ من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے سے احرام حج متاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف قدوم نہ کیا ہو ف پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر میں قران کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ واذا رفض عمرتہ یقضیہا اور جب استحباباً عمرہ کو توڑ دیا تو اس کو قضا کرے۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ میں شروع

صحیح ہو چکا ف ۔ کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہے وعلیہ دم لرفضہا اور اس پر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے ف پھر عمرہ سوائے عرفہ وعید و تشریق کے جب چاہے قضا کرے۔ ومن اھل بعمرۃ فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمتہ ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا عمرہ کا یوم النحر میں یا ایام تشریق میں تو اس پر عمرہ لازم ہوگا لما قلنا ۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ شروع صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل ۔ ویرفضہا ۔ اور اس عمرہ کو توڑ دے ای یلزمہ الرفض ۔ یعنی اس پر توڑ دینا واجب ہے ۔ لانہ قد ادی رکن الحج ۔ کیونکہ اس نے رکن حج کو ادا کیا ف یعنی طواف زیارت جبکہ یوم النحر ہو۔ فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والا ہو جائے گا ف یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کرھت العمرۃ فی ھذہ الایام ایضا علی ما نذکرہ ۔ اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے بنا بر آنکہ ہم اس کو ذکر کریں گے۔ فلذا یلزمہ رفضہا ۔ پس اسی وجہ سے اس پر عمرہ ترک کرنا لازم ہے ف واضح ہو کہ نہایہ میں مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل حلق کے اور عنایہ میں کہا کہ ظاہراً مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے ۔ کما فی العینی ۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی بر حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو۔

پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنائے عمرہ پر حج ہے نہ باطن میں خصوص جبکہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا پر ظاہر ہے کہ طواف وداع سے پہلے عمرہ کیا فافہم ۔ م ۔ فان رفضہا فعلیہ دم لرفضہا وعمرۃ مکانہا ۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی قربانی اور بجائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے لما بینا ۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ۔ فان مضی علیہا اجزاہ ۔ اور اگر وہ عمرہ پورا کر گیا تو کافی ہو گیا ۔ لان الکراھتہ لمعنی فی غیرھا ۔ کیونکہ کراہت ف فانی نہیں ہے بلکہ لمعنی فی غیرھا ۔ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر میں ہیں ۔ وھو کونہ مشغولا فی ھذہ الایام باداء بقیۃ اعمال الحج ۔ اور یہ معنی اس کا مشغول ہونا ان ایام میں باقی اعمال حج ادا کرنے میں ف یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اس وجہ سے کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ و بقیہ افعال حج میں مشغول ہے ۔ فیجب تخلیص الوقت لہ تعظیما ۔ تو تعظیم کے واسطے اس کے لئے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے ف تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا ۔ وعلیہ دم ۔ اور اس پر قربانی واجب ہوئی ۔ لجمعہ بینہما اما فی الاحرام ۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں ف جبکہ حج کے حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو ۔ ع ۔ او فی الاعمال الباقیۃ ۔ یا جمع باقی اعمال حج میں ف جبکہ حلق کے بعد احرام عمرہ ہو ۔ قالوا

وهذا دم كفارة ايضا - اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقيل اذا حلق للحج ثم احرم لا يرفضها على ظاهر ما ذكر في الاصل - اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر عبارت اصل یعنی مبسوط کے ف چنانچہ امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا کہ عمرہ کو رفض نہ کرے - ع - وقيل يرفضها احترازا عن النهي - اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے۔ ف کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے ممانعت ہے۔ قال الفقيه ابو جعفر ومشائخنا على هذا - فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ ہندوانیؒ نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔ ف یعنی رفض کرے۔ فان فاته الحج ثم احرم بعمرة او بحجة فانه يرفضها - اور اگر اس کا حج فوت ہو چکا پھر اس نے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اس کو رفض کر دے ف یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة من غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة على ما ياتيك في باب الفوات انشاء الله تعالى - کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اس کے کہ اس کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا بر آنکہ باب الفوات میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا ف تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کرے گا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال - تو وہ دو عمروں کا جمع کرنے والا از راہ افعال ہو گیا ف اور یہ جائز نہیں ہے۔ فعليه ان يرفضها كما لو احرم بعمرتين - تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اس وقت کہ دو عمروں کا احرام باندھے ف اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہاں وہ دو عمروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا غرضیکہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ وان احرم بحجة - اور اگر اس نے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو۔ يصير جامعا بين الحجتين احراما فعليه ان يرفضها كما لو احرم بحجتين - تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائے گا۔

تو اس پر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو ف یعنی ابتدائی احرام میں کہا کہ دو حج کے لئے لبیک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اس نے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ وعليه قضاؤها لصحة الشروع فيها ودم لرفضها بالتحلل قبل اوانه - اور اس پر اس کی قضاء واجب ہے کیونکہ اس میں شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک قربانی ہے بوجہ اس کے ترک کرنے کے بایں طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا ف عینیؒ نے لکھا کہ عليه قضاؤها۔ یعنی اس پر اس حج کی قضاء واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جس کو رفض کیا اس کی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہراً اس وجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہو گا۔ م۔

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں، احصار لغت میں منع ہے اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہیں گیا بلکہ اس نے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور اس نے وقوف عرفہ نہیں پایا اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ پہنچ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرچ ختم ہو جانا اور عورت کا محرم مرجانا وغیرہ تجنیس میں ہے کہ خرچہ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں ورنہ محصر ہے شافعیؒ نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہیں ہوتا۔ مف۔ واذا احصر المحرم بعدو او اصابۃ مرض۔ اور جب محرم (بحج یا بعمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے۔ فمنعہ من المضی۔ پس اس دشمن یا مرض نے اس کو پورا کرنے سے روکا ف۔ یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اس کو بیت اللہ تک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبیہ میں مشرکوں نے روکا تھا جبکہ آپ عمرہ کے لئے جاتے تھے۔ جازلہ التحلل۔ تو محصر کو حلال ہو جانا جائز ہے ف۔ بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے۔ وقال الشافعی لایکون الاحصار الا بالعدو۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے ف۔ یہی قول مالکؒ ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الآیہ احصار میں نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے فاذا آمنتم فمن تمتع الآیہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہو الخ۔ تو احصار میں امن نہیں ہوتا تو بدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے پس احصار مخصوص دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالھدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ۔ کیونکہ محصر کے حق میں ہدی ذبح کر کے حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے۔ وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض اور حلال ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہو گی نہ مرض سے ف۔ تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ درندہ کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہو گا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس آئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع اھل اللغۃ۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغۃ ف۔ یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے۔ پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں ان پر اعتماد ہے۔

اور آیت احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاسؒ نے

اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا ہے ف یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلاں یعنی فلاں شخص احصار کیا گیا اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلاں حصر، یعنی فلاں شخص روکا گیا۔ پس جب آیت کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہی کہ جب تم کو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہوجانے کا یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو الانصاریؓ کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی۔ م۔ رہا یہ جو تم نے کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل اوانہ لدفع الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز تک رہنے سے جو حرج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو ف حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام میں مردہ رہنا پڑے گا۔ اور اس میں حرج عظیم ہے اور اگر فرض کرو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھ کر ہے بدرجہ اولیٰ حرام ہے تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ عرض کے بدرجہ اولیٰ مدفوع ہے۔ والحرج فی الاصطبار علیہ مع المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھ کر ہے ف یہ نسبت دشمن کے احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت وہاتھ وپاؤں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر تپ یا دق مرض، دشمن خواہ آگ ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ البدائع۔ واذا جاز لہ التحلل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہوگیا یعنی احصار متحقق ہوگیا کہ اب حج نہیں پاوے گا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہوجاوے پس یقال لہ ابعث شاۃ تذبح فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائے گا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کی جاوے ف اور اس کے ذبح ہونے پر یہاں محصر حلال ہوجائے گا۔ لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہٰذا فرمایا۔ وواعد من یبعۃ بیوم بعینہ یذبح فیہ ثم تحلل۔ اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کرے گا۔ پھر تو حلال ہوجائے گا ف یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام میں منع ہیں۔ وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجی جاوے گی کہ احصار کی قربانی ایک تقرب ہے ف کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان مخصوص۔ اور خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گزرا ف یعنی قیاس کو اس میں دخل نہیں مگر شرع نے بتلا دیا کہ ذی الحجہ ل۔۔۔۔ ۱۰-۱۱-۱۲ تاریخ و

میں یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے فلا یقع قربۃ دونہ فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدون زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیہ الاشارۃ بقولہ تعالی ولاتحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالی ولاتحلقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سروں کو مت مونڈو یہاں تک کہ ہدی اپنے جائے حلال میں پہنچا دے ف یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الھدی اسم لما یھدی بہ الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اس جانور کا نام ہے جو حرم میں ہدیہ بھیجی جاوے ف اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدثنا جریر بن عبد الحمید عن منصور عن ابراھیم عن علقمۃ قال لدغ الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھونے کاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اس کو حضرت ابن مسعودؓ سے ذکر کیا۔ پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہراوے پس جب اس کی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہوجائے گا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس کے بعد اس پر عمرہ قضا ہوگا۔ مف۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعودؓ سے یہ فتوی صحیح ہوا ہے مع۔

واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابوحنیفہؒ و مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی دینا جائز ہے وصاحبینؒ واحمدؒ کے نزدیک یوم النحر معین ہے۔ پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ہدی الحج میں مکان حرم و زمانہ نحر دونوں کی خصوصیت ہے۔ م ع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہیں ہے ف بلکہ جہاں وہ احصار سے روکا گیا وہیں ذبح کردے۔ لانہ شرع رخصۃ کیونکہ اس کی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے ف جس میں تخفیف و آسانی ہوتی ہے۔ والتوقیت یبطل التخفیف اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے ف کیونکہ اس کے ذمہ یہ مشکل باقی رہے گی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے ہدی بھیجے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کرلیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ قلنا المراعی اصل التخفیف لانہایتہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف ف پس تخفیف باطل نہیں ہوئی اور علمائے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم میں ذبح کیا اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا۔ چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ھم الذین کفروا وصدوا عن المسجد الحرام والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ تو ہدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مبسوط میں کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اس وقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جس کے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اس کو جائز ہوگا کہ مقام احصار

میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر لے جانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اس کے سوائے چارہ نہیں ہے۔ م۔ ویجوز الشاۃ لان المنصوص علیہ الھدی والشاۃ ادناہ اور اس ہدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے اور کمتر ہدی بکری ہے وتجزیہ البقرۃ والبدنۃ کمافی الضحایا۔ اور اس کو بقرہ و بدنہ کافی ہے جیسا کہ ضحایا میں ہے ف یعنی اضحیہ واجبہ میں جیسے گائے و اونٹ اور ان کا ساتواں حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما ذکرنا بعث الشاۃ بعینھا لان ذلک قد یتعذر بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ھنالک وتذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اس کو جائز ہے کہ قیمت بھیج دے تاکہ وہاں بکری خرید کر اس کی طرف سے قربانی کر دی جائے۔ وقولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہو جاتا ف یعنی بروز موعود جب ہدی وہاں ذبح کر دی جاوے تو پھر تو حلال ہو جانا۔ اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر وھو قول ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ تو یہ قول اشارہ ہے کہ اس پر مونڈنا یا کترنا واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس پر یہ واجب ہے ف یعنی اس پر واجب ہے کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کترا دے لیکن حلال ہونا بالاتفاق اس پر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشئ علیہ۔ اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا تو اس پر کچھ نہیں ہے ف یعنی کوئی قربانی اس پر واجب نہ ہوگی اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانہ علیہ السلام حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بھا وامر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا ف جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔

پس اس حکم و فعل سے حلق واجب ٹھہرا لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہٰذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی یہاں واجب نہ ہوگی سوائے اس کے اس پر کفارہ ہوگا۔ ولھما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج۔ اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا قرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو ف یعنی بعد وقوف عرفہ و مزدلفہ و رمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے میں کون وجہ ثواب و طاعت کی ہے تو جس طور پر اکتفا عبادت ہونا امر الٰہی عزوجل سے ہم نے جانا ہے وہیں تک رہے گا اور وہ افعال حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یکون نسکا قبلھا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص حدیث وارد ہے جواب دیا۔ وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام عزیمتھم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اس واسطے تھا کہ

واپس جانے پر ان کا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے ف اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ اس سال لڑائی کے ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال میں ادا کریں گے۔ لیکن اس جواب میں تعلیل بالنص ہے جو جائز نہیں اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک مقام احصار خارج حرم میں حلق نہ کرے گا اور اگر حرم میں ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کما فی الفتح۔ الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو اس دن حلال ہو جاوے مصر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر ورنہ بدون اس کے قال وان کان قارنا بعث بدمین کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ واحرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجه الی التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے ف اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس کو بھی ایک ہدی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث بهدی واحد ليتحلل عن الحج ويبقى فی احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما۔ اور اگر اس نے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا ف کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔ لان التحلل عنهما شرع فی حالة واحدة۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ ولا يجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ويجوز ذبحه قبل يوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے ف پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے عند ابی حنیفة رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے ف خواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقالا لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء اعتبارا بهدی المتعة والقران وربما يعتبرانه بالحلق اذ كل واحد منهما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع وہدی قران کے اور بھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے ف پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنيفة انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے (اور اس کی شہادت موجود ہے) حتی کہ اس قربانی سے کچھ کھانا جائز نہیں ہے ف بالاتفاق اس لئے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ کی قربانیوں میں ہے ف کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقران برخلاف ہدی تمتع وقران کے ف کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانه دم نسك۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے ف جو شکرا واجب ہوتی ہے تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف الحلق لانه فی اوانه لان معظم افعال الحج وهو

الوقوف ينتهي به۔ اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہے اس لئے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے ف۔ یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف مزدلفہ ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة کہا اور جب محصر بالحج نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ هكذا اروى عن ابن عباس وابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس وابن عمر سے مروی ہوا ف۔ امام جصاص رح نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعودؓ کو ذکر کیا لیکن تخریج معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب وزید بن ثابت وعروہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کلہم کا ہے۔ ولان الحجة تجب قضاؤها لصحة الشروع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرة لما انه في معنى فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لئے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا ف۔ اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ وحج ادا کرے۔ وعلى المحصر بالعمرة القضاء اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اس پر قضائے عمرہ واجب ہے۔ والاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك لا يتحقق لانها لا يتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رح نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ف۔ کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبي عليه السلام واصحابه احصروا بالحديبية فكانوا عمارا اور ہماری حجت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں احصار کئے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے ف۔ چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری وموطا وغیرہ میں مصرح ہے۔ ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود في احرام العمرة۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے ف۔ کہ نہ کھولا جاوے اور دراز ہو تو حرج شدید پیش آوے۔ واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كما في الحج۔ اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر قضاء عمرہ واجب جیسے حج میں ف۔ قضاء لازم ہے۔ وعلى القارن حج وعمرتان اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ اما الحج واحد منهما فلما بينا۔ پس حج و ایک عمرہ تو اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف۔ کہ حج کی قضاء میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔ والثانية لانه خرج منها بعد صحة الشروع۔ رہا دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے ف۔ باحرام صحیح تو اس کی قضاء لازم ہے۔ فان بعث المحصر هديا وواعدهم ان يذبحوه في يوم بعينه۔ پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں نے قرارداد کر لی کہ فلاں روز معین میں اس کو ذبح کریں ف۔ چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے ثم زال الاحصار۔ پھر اس کا احصار زائل ہو گیا ف۔ مثلاً بیماری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا تو اس میں کئی صورتیں ہیں۔ فان كان لا يدرك الحج والهدي لا يلزمه ان يتوجه بل يصبر حتى يتحلل بنحر الهدي پس اگر وہ حج و ہدی کو نہیں پا سکتا تو اس پر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے۔

یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہوجاوے۔ لفوات المقصود من التوجہ وھو اداء الا
فعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود ادائے افعال ہے۔ وان توجہ لتحلل
بافعال العمرة لہ ذلک لانہ فائت الحج اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کرکے
حلال ہوجاوے تو اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہوگیا ف
اور فائت الحج فی الحال ادائے عمرہ سے حلال ہوکر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جاسکتا ہے۔ اگرچہ ہدی نہ پاوے۔ وان کان یدرک الحج
والھدی لزمہ التوجہ۔ اور اگر وہ حج و ہدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لزوال العجز قبل
حصول المقصود بالخلف کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہوگیا ف تو
خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضوء کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام
کرنے سے پہلے عذر زائل ہوگیا اور پانی موجود ہے تو اس پر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اس کے
جب پڑھ چکا تو اعادہ لازم نہیں ہے۔ واذا ادرک ھدیہ صنع بہ ما شاء اور جب اپنے ہدی کو
پاوے تو اس کو جو چاہے کرے ف حتی کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانہ ملکہ
وقد کان عینہ لمقصود استغنی عنہ کیونکہ یہ جانور اس کی ملک ہے اور اس نے اس کو ایسے
مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جس کی حاجت نہیں رہی۔ وان کان یدرک الھدی دون الحج
یتحلل۔ اور اگر وہ ہدی کو پاوے گا نہ حج کو تو حلال ہوجاوے ف اس طرح کہ حرم میں یہ
ہدی بروز معہودہ قربانی ہوجاوے۔ لعجزہ عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے
ف پس ہدی کا پانا بیکار ہے تو اس کو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ وان کان
یدرک الحج دون الھدی جاز لہ التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے گا نہ ہدی تو اس کو حلال ہوجانا
جائز ہے۔ استحسانا۔ بدلیل استحسان ف اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز ہے اور یہی
قول زفرؒ ہے۔ وھذا التقسیم لا یستقیم علی قولھما فی المحصر بالحج۔ اور صاحبین کے قول
پر یہ تقسیم محصر بحج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دم الاحصار عندھما یتوقت بیوم
النحر فمن یدرک الحج یدرک الھدی۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر بحج کی ہدی
احصار موقت بیوم النحر ہے تو جو شخص حج پاوے گا وہ ہدی بھی پاوے گا ف لہذا یہ
صورت کہ ہدی پاسکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج پاسکتا ہے نہ ہدی۔ یہ دونوں صورتیں
صاحبین کے قول پر محصر بحج میں نہیں نکلتی ہیں۔ وانما یستقیم علی قول ابی حنیفة رح۔ اور یہ صرف
امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے ف کیونکہ دم احصار ان کے نزدیک یوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے۔ وفی المحصر بالعمرة یستقیم بالاتفاق لعدم توقف الدم بیوم النحر۔ اور
محصر بعمرہ کی صورت میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے۔

کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے متعین نہیں ہے۔ وجہ القیاس وھو قول زفر
انہ قدر علی الاصل وھو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وھو الھدی۔ یعنی اس مسئلہ میں زفرؒ نے حکم

قیاس لیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اس کے کہ خلیفہ یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو ف یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اس کا احصار زائل ہو کر حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو لامحالہ اس کو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی۔ وجه الاستحسان۔ دلیل استحسان کی ف جو امام" کا قول ہے یہ ہے کہ انا لوالزمناه التوجه لضاع ماله۔ ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہوگا ف یعنی ہدی لان المبعوث على يديه الهدى يذبحه ولا يحصل مقصوده۔ کیونکہ جس کے ہاتھوں اس نے بھیجا ہے وہ ضرور اس کو ذبح کر دے گا اور اس کا مقصود حاصل نہ ہوگا ف کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہوتا تھا حالانکہ اس صورت پر اس کو حج کرنا لازم ہے۔ وحرمة المال كحرمة النفس۔ اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت ف یعنی اس کے قریب ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس میں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لے کر جو چاہے کرے گا۔ علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہ ہوگی۔ ہاں امام کے قول پر جبکہ یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کہا گیا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الہمام" نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے انتہی م۔ وله الخيار۔ اور اس کو اختیار ہے ف چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی ان شاء صبر فی ذلك المكان غيره ليذبح عنه فيتحلل اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر کرے تاکہ اس کی طرف سے ہدی ذبح کر دے جاوے بروز موعود پس حلال ہو جاوے وان شاء توجه ليودي النسك الذي التزمه بالاحرام وهو افضل۔ اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے اس کو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے لانه اقرب الى الوفاء بما وعد۔ کیونکہ یہ وفائے وعدہ سے اقرب ہے ف یعنی اگر پورا ادا ہو جائے تو وفائے وعدہ ہے۔ ومن وقف بعرفة ثم احصر اور جو شخص عرفات کا وقوف کر چکا پھر وہ محصر ہوا ف مثلاً ایسا بیمار ہوا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لايكون محصرا۔ تو وہ محصر نہیں ہوگا ف یعنی شرعی احصار اس کے حق میں معتبر نہیں لوقوع الامن عن الفوات۔ کیونکہ حج فوت ہونے سے امن ہو چکا ف کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گزری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ م۔ ومن احصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف هو محصر۔ اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا

درحالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے ف ۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل ۔ کیونکہ تمام کرنا اس کو متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوا ف ۔ یہ اس وقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان قدر علی احدھما فلیس بمحصر اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے ف ۔ یعنی وہ محصر نہیں جو ہدی بھیج کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف ۔ تفصیل دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا ف ۔ نہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا ۔ فلان فائت الحج یتحلل بہ ۔ تو اس وجہ سے محصر نہیں کہ جس کا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہو جاتا ہے ف ۔ یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف وسعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل ۔ اور ہدی بھیجنا اس کا بدل ہے حلال ہونے میں ف ۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا ۔ اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف ۔ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا۔ پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ھذہ المسألۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف ۔ اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابوحنیفہ وابویوسف کے درمیان اختلاف ہے ف ۔ یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک محصر نہیں اور ابویوسف رح کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلمتک من التفصیل ۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا ف ۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے ۔ مفع ۔ الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اس کے درندہ وغیرہ ہو اور ممتد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جس کا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے ۔ م ۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں ۔ ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ الحج ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس کا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہو گئی یعنی دسویں ذی الحجہ ہو گئی تو اس کا حج فوت ہو گیا ف ۔ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے میں اس کو دسویں کی فجر طلوع ہو گئی تو اس کا

حج جاتا رہا۔ لہٰذا کونا ان وقت الوقوف یمتد الیہ بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے ف بعد طلوع فجر وہم کے نہیں رہتا ہے اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جس کا وقوف عرفہ فوت ہوا اس کا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اس پر واجب ہے کہ طواف وسعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے ف پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام درازی میں حرج ہے۔ ویقضی الحج من قابل اور حج کو سال آئندہ میں قضاء کرے۔ ولا دم علیہ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے ف الحاصل جس کا حج فوت ہوا وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ میں حج قضاء کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے۔ اور وقوف عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ دسویں کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اس کو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اس کا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں حج ہے ف یہ حدیث دار قطنی و ابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دار قطنی نے رحمہ بن مصعب کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دار قطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی۔ اور اس کی اسناد میں یحیی بن عیسی النہشلی ہے جس میں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رحؒ نے صحیح میں اس سے روایت کی۔

ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و شافعی و حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اس کی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اس کی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالکؒ سے مروی ہے کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں قضاء کرے۔ شاید یہ کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ بریں ابن عمرؓ کے موافق اس حدیث کے فتوی دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو ہدی تجھے میسر ہو بھیج دے رواہ مالک فی المؤطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن متمتع تھا جس کو فتوی دیا ہے، بدلیل آنکہ شافعی رحؒ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن میں لوٹ جاوے الخ۔ اور اسناد صحیح ہے پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اس کی حجت نہ ہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی قربانی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرنے ورنہ آئندہ سال کی قرآن یا تمتع کی قربانی کرے

اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ فاللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا والعمرۃ لیست الا الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے ف پس مصنفؒ نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے حق رہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج عنہ الا باداء احد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعے سے کما فی الاحرام المبہم جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا ہے ف یعنی اس نے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کہا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اس کو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرلے اور بغیر اس کے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ معنا۔ وھھنا عجز عن الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ ف کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے۔ فیتعین علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اس پر متعین ہوگیا ف لہٰذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولا دم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اس کا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کر کے ہوا ف ہے اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اس کا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینہما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا بمنزلہ قربانی کے محصر کے حق میں ہوا پس عمرہ وقربانی دونوں جمع نہیں کی جاویں گی ف ہے بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر ادائے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو محصر نہ ہوا تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرۃ لا تفوت اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے ف ہے رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیج کر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام میں حرج شدید ہے نہ اس وجہ سے کہ عمرہ فوت ہوگیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا۔ وھی جائزۃ فی جمیع السنۃ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے ف ہے جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت ایام رمضان ہیں لہٰذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ الا خمسۃ ایام یکرہ فیہا فعلہا سوائے پانچ ایام کے کہ ان میں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے ف ہے احرام عمرہ مکروہ نہیں وھی یوم عرفۃ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ ف جس دن حج کا وقوف عرفات ہے۔ ویوم النحر اور دوم یوم النحر ف جس دن رمی وذبح وحلق وطواف وغیرہ ہے وایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق کے ہیں۔ لما روی عن عائشۃؓ انہا کانت تکرہ العمرۃ فی ھذہ الایام الخمسۃ بدلیل اس کے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں دنوں

ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں ف۔ یہ روایت بیہقی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ و یوم النحر دو روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ہاں سعید ابن منصور کی روایت ابن عباسؓ میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ مع۔

ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا اشارہ ہے۔ مف۔ ولان ھذہ ایام الحج فکانت متعینۃ لہ۔ اور اس قیاس سے کہ یہ ایام ادائے حج کے ہیں تو حج ہی کے واسطے متعین ہوں گے ف۔ شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شارح سے نہیں پائی۔ م۔ وعن ابی یوسف انہ لاتکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لاقبلہ۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والاظہر من المذھب ما ذکرناہ۔ اور مذہب میں اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا ف۔ کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف سے بھی اظہر یہی قول ہے ولکن مع ھذا لواداھا فی ھذہ الایام صح ویبقی محرما بھا فیھا۔ ولیکن باوجود کراہت کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہے گا ف۔ اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا نہ کیا ہو۔ مع۔ لان الکراھتہ کیونکہ کراہت ف۔ کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ بغیرھا۔ بلکہ عمرہ کے خارج معنی سے ہے وھو تعظیم امر الحج وتخلیص وقتہ لہ۔ اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے خالص کرنا ف۔ پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی فیصح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا صحیح ہوگا ف۔ پس احرام رہے گا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت میں نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کر کے تمام کر دے۔ والعمرۃ سنۃ۔ اور عمرہ سنت ہے ف۔ یعنی عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا سنت موکدہ ہے یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی نے ف۔ جدید قول میں کہ فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج۔ عمرہ فرض ہے بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے ف۔ مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دارقطنی وحاکم کی روایت مگر ضعیف غیر محفوظ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی وحاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لہیعہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ حج وعمرہ دونوں فریضہ ہیں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے، بخاریؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقاً اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں بیان اسلام میں کلمہ شہادت وصلوٰۃ وزکوٰۃ کے بعد وارد ہے وان تحج وتعتمر یعنی اور یہ کہ تو حج وعمرہ کرے رواہ ابوداؤد والدارقطنی وابن خزیمۃ والحاکم۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ

یا رسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہے کہ اس کو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی۔ اور امام احمدؒ نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیۃ یہ کہ حج یا عمرہ جس کو تم ادا کرو اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو۔ پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اس کے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے اذان و ختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں۔ اور حدیث ابو رزینؓ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ تجھ کو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔

اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اس وقت متعین ہوتے کہ اس کے معارضات احادیث وا ماعد موجود ہوتے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے ف۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اس کے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جن کو طبرانی اور دارقطنی نے سند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہنچتی ہے لہٰذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح وارد ہے بلکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے ۱۲ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبدالباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبدالباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ماہان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ماہان کو امام یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔

بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبیداللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اس کی

اسناد میں عمرو بن قیس راوی میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن بقول ابن الہمام رح اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گزر چکا۔ پس کیونکہ عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور رابوعمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا کما نقلہ العینی رح اور حق یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وصحابہ وتابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ ولانھا غیر موقتۃ بوقت وتتادی بنیۃ غیرھا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے ف۔ جس کا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے۔ پھر عمرہ درج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وھذہ امارۃ النفلیۃ۔ اور یہ صفت اس کے نفل ہونے کی علامت ہے ف۔ کیونکہ فرض وواجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی مسنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی رح نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اس کی تاویل واجب تاکہ جو احادیث وآثار ہم نے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ وتاویل ماروا ہ اور جو شافعی رح نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اس کی تاویل یہ کہ انھا مقدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لا یثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہئے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہنچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وھی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالیٰ اعلم اور ہم اس کو باب التمتع میں ذکر کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ھذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے مولج۔ خواہ نماز ہو ف۔ بایں طور کہ نوافل

پڑھ کر اس کا ثواب فلاں مردہ یا زندہ کے واسطے کر دے بطریق احسان و ہدیہ کے اوصوما یا روزہ ہو۔ ف یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے اوصدقۃ۔ یا صدقہ ہو۔ ف روپیہ پیسہ کھانا کپڑا وغیرہ مال صدقہ اوغیرھا۔ یا ان کے سوائے۔ ف مثل تلاوت، قرآن و تسبیح و تہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اماطۃ الاذی عن الطریق صدقۃ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی سے ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اھل سنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے ف بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اس کے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکلتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہنچے گا اور اہل السنۃ اس کو رد کرتے ہیں۔ لما روی عن النبی علیہ السلام انہ ضحی بکبشین املحین احدھما عن نفسہ والآخر عن امتہ ممن اقر بوحدانیۃ اللہ تعالیٰ وشھد لہ بالبلاغ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جن کے سیاہی میں کچھ سپیدی ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کی گواہی دی۔ ف یہ حدیث ایک جماعت کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہؓ و ابوہریرہ رضؓ سے ابن ماجہ نے بطریق عبدالرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد میں اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ سنن ابوداؤد و ابن ماجہ اور حدیث ابورافعؓ مسند احمد میں اور حدیث حذیفہ رضؓ عند الحاکم اور حدیث ابوطلحہ عند ابن ابی شیبہ وحدیث انسؓ ایضاً ورواہ ابویعلی والبزار والدارقطنی اور آثار و اخبار درباب قرأۃ یٰسین وغیرہ بہت ہیں۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا ان کے اموات کے لئے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور رہے۔ م۔ مع۔ جعل تضحیۃ احدی الشاتین لامتہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے ف اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لئے بقولہ تعالیٰ ویستغفرون للذین آمنوا۔ ولقولہ تعالیٰ فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ وقھم السیات اور مومنوں کا والدین کے لئے بقولہ تعالیٰ وقل رب ارحمھما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہے۔ پس جب غیروں کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جبکہ خود آیت کے یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے۔

ہذا الملخص الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جس میں کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الٰہی عزوجل اس طرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس للانسان الاما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے ہم اس پر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پڑھایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اس کی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اس نے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قرأت و اذکار کا ثواب جو اس کے کسی بھائی مسلمان نے اس کو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جب کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آویں گے جن پر مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوں گے پس اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخش دے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید بھید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جس وقت کہ امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و اس کی حیات کو طلب کیا۔ اور ان کے دلوں میں نفاق و پھوٹ پیدا ہوئی حتیٰ کہ ان کی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جبکہ انہوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ وغیرہ غالب و بکثرت ہو گئے۔ اور چونکہ انہوں نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی کی تو ان کی کوشش کا نتیجہ ان کو دیا گیا یعنی ان کو دنیا دی گئی۔

پس انہوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑی اور شرک و کفر پھیلایا اور اس کی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غرباء بوجہ سختی معاش کے طرح طرح کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جن کا باعث یہی حکام ہوئے۔ پس ان کا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جبکہ ان مصیبتوں و سختیوں میں یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے۔ پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں پھوٹیں مگر خراب بداعمال ہونے سے تماشہ ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جہنم کے ریگستان میں نہیں رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنے والے سے منہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جمی ہے۔ پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام دنیاوی نکتہ ہے تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور دنیا اس کے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اس کو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے کہ

کافروں کو ان کی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو ان کی مراد ہے یہ بھی نہ دی جاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو ان کی معاش دنیاوی پوری فرمادے گا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جھوٹا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منہ موڑ کر آخرت چاہتے ہیں پھر دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے جب یہ معلوم ہوا تو قولہ لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاوے گا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس کا کچھ تعلق نہ ہو اس پر دوسرے کا بار نہیں پڑے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوں گے سب کے عوض اس پر بھی حصہ ہے اور نہیں دیکھتے کہ جب کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہوں تو محلہ والوں کی غفلت سے ان پر قسم و دیت ہے اور یوں ہی خطاء سے قتل کا بار اس کی برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں۔ اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اس کا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر میں سعی ہے حتیٰ کہ آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا۔ لیکن سعی یہی کہ اس کے کسی فعل سے اس کو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی وجہ سے جو کچھ ثواب غیروں کے فعل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اس کی سعی میں داخل ہے۔

چنانچہ حدیث میں مینڈھے کی قربانی اپنی امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بعثت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اس کو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اس کی سعی نہیں ہے کیونکہ سعی وہی جس کا نتیجہ نکلا۔ پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انہوں نے سعی صرف آدمی کی زندگی میں اس کے ہاتھ پاؤں آلہ کو قرار دیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الٰہی عزوجل بیان ہوئی لا مستقیم۔ پھر واضح ہو کہ اہل السنۃ میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد و کھانا و قربانی وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اس کی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اس کے محض بدنی عبادت مثل صوم صلوٰۃ میں اختلاف ہے حتیٰ کہ فتح القدیر میں لکھا کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ ان کا ثواب پہنچتا ہے، پھر یہ خوب جان لینا چاہئے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو تو پھر وہ اپنا ثواب جس کو چاہے دے دے۔ یہیں سے میں نے کہا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسوم کے پابند کہ سوم و چہلم وغیرہ کرتے ہیں بعضے تو اس واسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے میں حقارت یہ شکایت ہے اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو میت کو کچھ بھی نہیں ملتا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لئے سودی روپیہ قرض لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہیں تو ان محرمات کے ارتکاب سے معصیات میں مبتلا ہوتے ہیں بعضے وسعت ترکہ و جواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم قبیح اور مال رائگاں ہے مگر جس قدر ترکہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ایسے تو

ثواب کا مثمر ہے قطع نظر اختلاف کے، پس اگر اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو ثواب پہنچے گا۔ پس امر صالح تو اسی قدر ہے کہ حلال مال سے میت تہائی یا کم خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور بندوؤں کی طرح دن و تاریخ کے تعیین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجاء کریں پھر اس کو ہدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہے نہ کثرت و قلت پر لہٰذا سودی روپیہ لینا اگر جواز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہے اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اس کے حرج و مشقت شدید لاحق ہو۔ لہٰذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہے اور اس نے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو بالدارے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدنیتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہے نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیآت اعمالنا ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیۃ محضۃ۔ ایک محض مالی ہے جس میں بدن کی مشقت نہیں ہے۔ کالزکوٰۃ۔ جیسے زکوٰۃ ہے کہ صرف مال دے دینا ہوتا ہے۔ وبدنیۃ محضۃ اور دوم محض بدنی ہے جس میں مال کا خرچ نہیں کالصلوٰۃ جیسے نماز ہے کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے ومرکبۃ منہما کالحج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہے جیسے حج ہے کہ اس میں بدن کے افعال و خروج مال ہے لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ بقول صحیح و ثواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادا واجب ہونے کی شرط ہے۔ ع۔ پھر ایصال ثواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض ہے اس نے پڑھ کر ثواب دوسرے کو دے دیا تو لظاہر فرض ساقط و ثواب ذاصل ہو لیکن یہ محتاج ہے۔ ہاں اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو پہنچے گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔

رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اس نے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اس کی طرف سے پڑھ دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار ہو۔ م۔ والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل النائب اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے ہے یعنی زکوٰۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء کو پہنچا دیا جاوے۔ پس جب اس نے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعے سے پہنچا دیا تو عبادت پوری ہوگئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہنچانے سے معذور رہو یا حالت اختیاری ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہے مگر اس نے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوٰۃ میں عبادت یہی کہ فقراء کو مال دے دے جس کا دینا نفس پر شاق

ہوتا ہے تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ ولا یجزی فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں ف۔ خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وھو اتعاب النفس لا یحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دیتا ہے بذریعہ نیابت کے نہیں حاصل ہوتا ہے ف۔ بلکہ نائب کو تعب ہوا تو اس کی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اس کی بھی عبادت نہ ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ وتجزی فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول وھو المشقۃ بتنقیص المال۔ اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا ولا تجزی عند القدرۃ لعدم اتعاب النفس۔ اور بحالت اختیاری جاری نہیں ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے ف۔ حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن دونوں سے مرکب ہے اس میں مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے۔ پس ہم نے اس کے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو اس کا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتی کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت میں اس کا حکم مانند عبادت محضہ کے ہے حتی کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔

پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا اگر وہ خود افعال وسفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعے سے نہیں جائز ہے اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اس کے اختیار میں رہ گیا۔ پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جبکہ خود ادائے افعال سے عاجز ہے۔ والشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہونے کی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے ف۔ حتی کہ اگر بعد ادائے نائب کے خود توی قادر ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے ف۔ یعنی تمام عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اس کی طرف سے ہوگا اور یہ حج فرض میں ہے وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہ ایصال ثواب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہنچے گا اور رہی نیابت کی صورت میں تو اختلاف ہے۔ ثم ظاھر المذھب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج اس شخص سے واقع ہوتا ہے جس کی طرف سے حج کیا گیا ف۔ یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے ابتدا واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ وبذلک تشھد

الاخبار الواردۃ فی الباب اور اس باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ بھی اسی کی شاہد ہیں کحدیث الخثعمیۃ۔ جیسے خثعمیہ عورت کی حدیث ف جو صحاح الستہ میں سوائے ابوداؤد کے مروی ہے اور گزر چکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خثعم میں سے ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ حجی عن ابیک واعتمری چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر ف اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج و عمرہ کر اور ثواب نائب کو دے دے۔ وعن محمد اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقۃ۔ حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لئے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانہ عبادۃ بدنیۃ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے ف یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہر مراد یہ کہ حج محض بدنی عبادت ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند العجز اقیم الانفاق مقامہ۔ اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا اس کے قائم مقام کیا گیا۔ کالفدیۃ فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم میں فدیہ ہے ف کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہے تو بجائے اس کے اس کا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اس کو فدیہ کا ثواب ہے نہ آنکہ اس نے روزہ ادا کیا۔ فافہم۔ قال ومن امرہ رجلان ان یحج عن کل واحد منہما حجۃ۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ فاہل بحجۃ عنہما۔ پس اس نے دونوں کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ کہا ف یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلاں اور فلاں دیگر ہے مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کردے۔ ع۔ فہی عن الحاج۔ تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا ف یعنی جو افعال ادا کئے وہ اسی نائب کے قرار دیئے جاویں گے۔ ویضمن النفقۃ۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا ف یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہے ہر ایک کے لئے اس کے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الآمر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا ف یعنی اس نے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحاج عن حجۃ الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا ف پھر یہ حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیئے۔ وکل واحد منہما امرہ بخلص الحج لہ من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اس کو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے ف مگر اس نے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔

رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیئے۔

ولا یمکن ایقاعہ عن احدھما لعدم الاولویۃ۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرانا ممکن نہیں ہے ف یعنی نیت میں اس نے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا ف گویا معنی یہ کہ جو افعال اس نے ادا کیے وہ اسی کے حوالے کر دیئے جاویں گے جبکہ وہ کسی کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جس کے حوالہ ہوا وہ اس کے کام کا بھی نہیں حتیٰ کہ اس کا حج اسلام ادا نہ ہوا جبکہ اس نے نیت نہیں کی تھی۔

خلاصہ دلیل کا شیخ عینیؒ نے جامع صغیر کی شروح عتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا موکل یا وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ میری سمجھ میں امام مصنفؒ کی دلیل زیادہ محقق ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہے تو حج مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا۔ لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اس نے اپنے واسطے کیا لیکن اس کے واسطے عبادت نہ ہوگا جبکہ نیت نہیں۔ لہذا اگر اس پر حج فرض ہو تو اس حج سے ادا نہ ہو جائے گا اور یہ دلیل مدقق محقق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے جواب یہ ولا یمکنہ ان یجعلہ عن احدھما بعد ذلک۔ اور وکیل کو بعد اس کے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کر دے ف اور اس کا بھید وہی کہ حج مذکور کے صرف افعال اس کے حوالہ ہیں نہ عبادت کیونکہ نیت اس نے موکلوں کی طرف سے قرار دی تھی۔ پس اس کو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتیٰ کہ خود اس کو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام ادا ہو جاتا۔ بخلاف ما اذا حج عن ابویہ۔ برخلاف اس کے جبکہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا ف یعنی بدون ان کے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اس کے واسطے عبادت حاصل ہے پس اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے اور جس طرح چاہے دے دے۔ فان لہ ان یجعلہ عن احدھما۔ چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے ف خواہ ماں کے لئے یا باپ کے لئے۔ لانہ متبرع یجعل ثواب عملہ احدھما۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک کے واسطے ہدیہ کرنے میں متبرع ہے ف یعنی بدون حق لازم کے نفل نیکی کرنے والا ہے کیونکہ ان کے نفقہ و حکم سے ان کی طرف سے نہیں گیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے ہو یعنی ثواب اس کا ان کو پہنچاؤں گا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو دے دے۔ اولھما۔ یا دونوں کے واسطے ہدیہ کر دے۔ فیبقیٰ علیٰ خیارہ بعد وقوعہ سببا لثوابہ۔ پس وہ اپنے اختیار پر رہے گا بعد وقوع حج کے

سبب واسطے ثواب حج کے ف یعنی چونکہ مقصود یہاں اپنے فعل سے حج کرکے اس کا ثواب
والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو اب ثواب کا سبب موجود
ہوا تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اس کا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اس کو اختیار ہے
کہ چاہے ایک کے واسطے سب ثواب کردے یا دونوں کے واسطے ہدیہ کرے۔ خلاصہ یہ کہ شروع
سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ اس نے خود خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ کہا اگرچہ اس وقت اس کی
نیت یہ ہے کہ اس کا ثواب کی چیز موجود ہی نہیں ہے۔ پس اصل فرق وکیل کے موکلوں کی طرف
سے حج کرنے میں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال
حج خود کئے اور والدین کا ذکر ابھی سے کردیا جو نتیجہ پر ہوگا جبکہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب
ثواب ہو جاوے۔ وههنا يفعل بحكم الآمر۔ اور یہاں وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے ف حتی
کہ افعال ہی وکیل کے نہیں بلکہ موکلوں کے واقع ہوئے۔ وقد خالف امرهما۔ اور حال یہ کہ
وکیل نے دونوں موکلوں کے حکم سے مخالفت کی ف کیونکہ ہر ایک نے اس کو تنہا اپنے واسطے
حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا۔ کیونکہ اسی صورت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور
معتبر ہے مگر اس نے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت کرلی۔ اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلوں کے
خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اس کی ذات کا کام تصور ہوتا ہے فيقع عنه۔ تو یہ افعال حج وکیل
کی طرف سے واقع ہوں گے۔ ويضمن النفقة ان انفق من مالهما اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن
ہوگا بشرطیکہ دونوں موکلوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ لانه صرف نفقة الآمر الى حج نفسه۔
کیونکہ اس نے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کردیا ف اور یہ کام اگرچہ حج شرعی
عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا تو خرچہ اس نے اپنے کام میں اٹھایا ہے۔ وان ابهم الاحرام
اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو بان نوى عن احدهما غير عين۔ بایں طور کہ دونوں موکلوں
میں سے ایک کی طرف سے بغیر معین کئے ہوئے نیت کی ف تو اس صورت میں حج تو ایک شخص
کی طرف سے واقع ہوا مگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضى على ذلك صار
مخالفا۔ پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گزر گیا یعنی افعال حج پورے کرگیا تو بھی وکیل مذکور اپنے
موکلوں کا مخالف ہو گیا ف اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اس کو کسی کے واسطے معین
نہیں کر سکتا لعدم الاولوية بوجہ اولویت نہ ہونے کے ف یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے
اولیٰ نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اس کے کام کو کسی خاص کے واسطے نہیں ٹھہرا دے گی پس یہ
صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عين احدهما قبل المضى۔ اور اگر افعال میں گزرنے
سے پہلے اس نے موکلوں میں سے ایک کو معین کردیا ف یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ
میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اس نے اس ایک
کو معین کردیا کہ فلاں موکل کی طرف سے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں
چنانچہ فرمایا کہ فكذلك عند ابي يوسف۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے ف

کیونکہ ایک کو معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ وہو القیاس۔ اور قیاس ظاہری یہی ہے۔ لانہ مامور بالتعیین والابہام یخالفہ۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اس کے مخالف ہوا۔ فیقع عن نفسہ تو یہ حج اس کی ذات سے واقع ہوگا ف۔ لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اس کا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اس کے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعیین جائز ہے جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز ہے۔ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ماشاء۔ بخلاف اس کے جبکہ احرام مبہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرلے۔ لان الملتزم ہناک مجہول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے ف۔ تو بیان سے اس کو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وہہنا المجہول من لہ الحق۔ اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جس کا حق ہے ف۔ جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک حقدار مجہول کے لازم بیان کئے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ مجہول ہے پھر واضح ہو کہ قیاساً اگرچہ تعیین نہیں صحیح ہے لیکن استحساناً صحیح ہے۔

اور یہی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ ووجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعیین اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہوسکتا ہے بواسطہ تعیین کے ف۔ یعنی اس طرح کہ مبہم کو معین کرلے پس ادائے افعال کی شرط احرام ہے فاکتفی بہ شرطا۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کرلیا گیا ف۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہوجاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کرلیا پس کافی ہوگیا۔ بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کرچکا تو ایسا تعیین نہیں ہوسکتی۔ لان المؤدی لا یحتمل التعیین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہوچکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہوکر ادا ہو ف۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اس میں تعیین کرنا ممکن ہے تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کرلیا صار مخالفا تو مخالف ہوگیا ف۔ کیونکہ مؤکل سے موافقت تو تعیین کرنے میں تھی۔ الحاصل یہاں چار صورتیں ہیں اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کردیا۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کردیا تو بلا خلاف اس کے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادائے افعال طواف وقوف سے پہلے کسی کو معین کردیا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک قیاساً نہیں جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اس نے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ نہیں کہ کس کے طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعیین کرلے

قبل ادائے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہئے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے اور یہ بلاخلاف جائز ہے۔ مف۔ قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ فالدم علی من احرم۔ امام محمدؒ نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کر دے تو ہدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا ف یعنی اجیر سے معلوم کہ وکیل پر ہے لانہ وجب شکرا لما وفقہ اللہ تعالی من الجمع بین النسکین۔ کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالی نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی ف یعنی ایک احرام میں والمامور ھو المختص بھذہ النعمۃ لان حقیقۃ الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے وھذہ المسألۃ تشھد لصحۃ السروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے ف اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔

بعض مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہوں اور ہدی قران حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اس نے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اس نے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ او نحوہ یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے یا مانند اس کے بروایت صحاح۔ فعل بنظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہؒ کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہو گا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران میں ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذلک ان امرہ واحد بان یحج عنہ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ والاخر بان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف عمرہ ادا کر دے ف پس اگر دونوں نے اس کو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہیں کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہو گا اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ اذنا لہ بالقران دونوں مؤکلوں نے اس کو قران لینے کی اجازت دی۔ فالدم علیہ۔ تو دم القران وکیل پر ہو گا۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا ف کہ حقیقۃً ایک احرام میں دو نسک ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا۔ ودم الاحصار علی الآمر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے ف یعنی مال مؤکل میں محسوب ہو گی اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال

ابویوسف علی الحاج لانہ وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وھذا الضرر راجع الیہ فیکون الدم علیہ - اور ابویوسفؒ نے کہا کہ دم الاحصار حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہوجانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام مول ہونے کا ضرر دفع ہوا تو یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی - ولھما ان الآمر ھو الذی ادخلہ فی ھذہ العھدۃ - اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں ڈالا ف یعنی عہدہ احرام میں ڈالا - فعلیہ خلاصہ - تو موکل ہی پر اس کا چھڑانا بھی لازم ہے ف یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اس میں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے کہ جو فعل اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہٰذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہوں گے - م - فان کان یحج عن میت فاحصر فالدم فی مال المیت عندھما - پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہوگیا تو امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے - خلافا لابی یوسف - برخلاف قول ابویوسف کے ثم قیل ھو من ثلث مال المیت لانہ صلۃ کالزکوۃ وغیرھا - پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوٰۃ وغیرہ کے ف صلہ اس کو کہتے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوٰۃ یعنی اگر میت پر زکوٰۃ فریضہ عین حیات کی باقی ہو جو اس نے ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الاداء ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے وقیل من جمیع المال لانہ وجب حقا للمامور فصار دینا - اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہوگیا ف اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے ودم الجماع علی الحاج اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے لانہ دم جنایۃ وھو الجانی عن اختیار - کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے ف کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے - ف - پھر یہ جو فرمایا کہ - ویضمن النفقۃ - اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا - معناہ اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجہ - اس کے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوع عرفہ سے پہلے جماع کرلیا حتی کہ اس کا حج فاسد ہوگیا ف تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے - لان الصحیح ھو المامور بہ - کیونکہ جس حج کا اس کو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے ف تو جب اس نے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا - بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ باختیارہ - برخلاف اس کے جس صورت میں کہ اس کا حج فوت ہوگیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اس واسطے کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کردیا ف کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ متصور نہیں کہ بنتا ہوا حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضاء لازم ہوگی - واضح

ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد کر کے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان۔ اما اذا جامع بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقۃ لحصول مقصود الآمر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا۔ اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہوگیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کیونکہ اس کے اختیاری جرم سے یہ بدنہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے۔ وکذلک سائر دماء الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیاں کفارات کی حج کرنے والے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان یحج عنہ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کرا دیا جاوے ف پھر وہ مرگیا۔ فاحجوا عنہ رجلا پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک نائب کو حج کرایا ف بایں طور کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہنچا۔ مات او سرقت نفقتہ۔ تو مرگیا یا اس کا نفقہ چوری ہوگیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کر چکا ہے ف یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔ یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی۔ تو میت کی طرف سے ان کے گھر سے ما بقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے ف مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے ف حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار ما بقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو۔

پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں حج کرایا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ھھنا فی اعتبار الثلث۔ پس کلام اس مسئلہ میں ایک تو تہائی معتبر ہونے میں۔ وفی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں ف یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے ف اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار میں ہے چنانچہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہلا نائب پہنچا وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃؒ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے ف کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے۔ اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئی۔ امام محمدؒ کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو ف مثلاً کوفہ

میں نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والا بطلت الوصیۃ اور اگر کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتبارا" بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ۔ بر قیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے ف۔ توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اس میں سے کچھ باقی نہیں رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں ہو گا۔ ع۔ وعند ابی یوسف یحج عنہ بمابقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک اول تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا ہو اس سے حج کرایا جاوے ف۔ یعنی اگر ممکن ہو۔ لانہ ھو المحل لنفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اس میں سے تہائی ایک ہزار تین سو تینتیس۔ درم و تہائی درم ہے اور حج کا خرچ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو دیا جس سے راہ میں چوری ہو گیا تو باقی ۳۳۳ درم و تہائی سے اگر حج ممکن ہو جہاں سے باقی ہے تو کرا دیا جاوے کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی وعزلہ المال لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیقبض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہو گا۔ مگر جبکہ سپرد کر دے اس جہت کو جس کا موصی نے نام لیا ہے کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کرے گا ف۔ یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے بانٹ کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہو گا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اس کو تسلیم کرے یعنی حج پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہو گا کہ جہت وصیت میں سپرد ہو جاوے۔ ولم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا ف۔ کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا۔ فصار کما اذا ھلک قبل الافراز والعزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل بٹوارہ و جدا کرنے کے تلف ہو گیا ف۔ تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جس کی تہائی سے حج کرانا چاہیے۔

اسی طرح یہاں ہے جبکہ موصی کی جہت وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ فیحج بثلث مابقی پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرا دے ف۔ حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر مابقی سے حج کرانا لازم ہو گا۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان دوم ف۔ یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک موصی کے گھر سے۔ فوجہ قول ابی حنیفۃ وھو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا۔ تو ابو حنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہے اور قیاس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم شمار ہے ف۔ بنظر اس کے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الامن ثلث الحدیث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مرگیا تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الخ ف۔ یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند

صالح جو اس کے لئے دعا کرے رواہ مسلم وغیرہ وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا۔ اور وصیت کرنا احکام دنیا میں سے ہے۔ف۔ وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوئی جہاں تک ہو چکی ہے۔ فبقیت الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج۔ تو وصیت اس کے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہیں گیا۔ف۔ یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جس قدر اول مرتبہ نائب روانہ کرتے میں سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار حتی کہ اس پر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہوتے سے دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت ملا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے۔ اسی طرح یہ موجودہ سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔م مف۔ اور صاحبین کے نزدیک جس قدر سفر طے ہوا کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ وہیں سے حج کرایا جاوے۔ ووجہ قولہما وھو الاستحسان اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہی یہ ہے کہ ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالیٰ۔ اس کا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ مہاجراً الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ الآیہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ واس کے رسول کی طرف ہجرت کئے جاتا ہے پھر اس کو موت مل گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل پر ہو لیا آخر تک۔ف۔ تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد وحج بھی لاحق ہے بلکہ صریح نص بھی واقع ہوگئی قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مرگیا اس کے لئے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک۔ف۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اس کے لئے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اس کے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اس کے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا رواہ الطبرانی والبیہقی۔

اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابویعلی الموصلی نے محمد بن اسحٰق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحٰق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے۔ واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان۔ اور جب اس کا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہوگی۔ف۔ جہاں تک پہنچ کر مرگیا۔ واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام وصاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا۔ف۔ راہ میں مرگیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہاں مرا ہے اسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی۔ اور امام کے نزدیک

یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر ہوگی۔ وینبنی علی ذلک المامور بالحج۔ اور اسی بناء پر جو شخص حج کرنے کے لئے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا ف کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک مامور جہاں مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک وہیں سے جہاں مرا ہے کہا گیا کہ قول صاحبین اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اہل عن ابویہ بحجۃ یجزیہ ان یجعلہ عن احدھما فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اس کو روا ہے کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کردے ف مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمائش والدین کے از راہ نکوئی ایسا کیا۔ لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمائش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لئے کردے ف اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے؛ وذلک بعد اداء الحج۔ اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے ف حالانکہ اس نے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کرلی تھی۔ فلغت نیتہ قبل ادائہ۔ تو حج ادا ہونے سے پہلے اس کی نیت زبانی لغو ہوگئی ف ہاں بعد ادا کے اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اس نے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی تو یہ جائز ہے۔ وصح جعلہ ثوابہ لاحدھما بعد الادائہ اور بعد ادا کے اس کا ثواب والدین میں سے ایک کے لئے کردینا صحیح ہوا ف جیسے دونوں کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المامور۔ بخلاف مامور کے ف یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لئے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے تو اوّل بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے۔ علی ما فرقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنابر آنکہ ہم نے سابق میں فرق بیان کردیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہوجانے میں یہ کافی ہے کہ خرچ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتیٰ کہ ایک گھونٹ پانی و ایک نوالہ روٹی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں حرج شدید اور وہ شرعاً دفع ہے پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مکہ میں کمتر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے۔

قاضی خاں میں ہے کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ میں یا قریب مکہ کے ضائع ہوگیا یا بالکل صرف ہوگیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچہ کیا تو اس کو روا ہے کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اس نے بغیر حکم قاضی کے وہاں ایسا کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچہ کیا تھا پھر اس پر ڈاکہ پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بندوبست کرکے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جس کے طرف سے مامور ہے

اس کا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت میں وہ مال دے کر سبب ہو گیا تھا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جس کی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامۂ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہیں کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درموں کو دینار سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے وضوء کا پانی خریدے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان نے کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت رکھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں اس میں دو قول ہیں اور اس تیل سے دواء نہ کرے اور پچھنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہیں اور اس کو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ دری وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دے دے تو جائز ہے۔ فتاوی میں ہے اگر مامور نے حج پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اس کی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ میں کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کئے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلاں شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہ ہوں گے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔

واضح ہو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اس نے ان کا بڑا قرضہ اتار دیا وہ قیامت میں صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا رواہ الدارقطنی اور باسناد اس کے حدیث جابرؓ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اس کو دس حج کا ثواب فاضل رہا رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص و اس کے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک نیکو کار[1] یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اوپر فرض حج ادا نہ کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہیں تو اس کو شافعیؒ نے منع کیا کیونکہ ابن عباسؓ نے کہا

[1] قولہ برّ بالفتح و تشدید مقابل عاق کا اور یہ اچھی صفت ہے قال تعالیٰ من عیلی برا بوالدتی الآیہ ۱۲ م

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک من شبرمۃ کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ جاننا چاہیے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ داثبت ہے اور اس کی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبداللہ انصاری و محمد بن بشر اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابوحنیفہ ان سب نے بھی سعید بن عروبہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند غندر رح کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس رض کا قول روایت کیا اور یہاں ثقہ کی زیادتی نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہوگا یا اس کو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رض کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی وعذر مقبول تھا جیسا کہ حلق و رمی و ذبح کی تقدیم و تاخیر میں گزرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں اس کو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نہ جانے میں اس پر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اس کے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہوگیا اور گناہ اس پر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ھذا التلخیص مما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ مف۔ الہدی ادناہ شاۃ۔ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے ف ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ و دنبہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں ادنیٰ درجہ بکری ہے۔ لماروی انہ علیہ السلام سئل عن الہدی فقال ادناہ شاۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے ف لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رح نے عطاء رح سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رح میں کلام ہے۔ پھر عطاء رح کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رض سے آیا کہ ابوجمرہ کو تمتع کا فتوی دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا

شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں جو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے فافہم۔ م۔ قال وھو من ثلثۃ انواع الابل والبقر والغنم۔ فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے لانہ علیہ السلام لما جعل الشاۃ ادنی لابد ان یکون لہ اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کمتر ہدی قرار دیا تو اس کا اعلیٰ ہونا ضرور ہے۔ وھو البقر والجزور۔ اور اعلیٰ گائے و اونٹ ہے ف عینیؒ نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور تو مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ و گائے و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ پس مصنفؒ کو یہاں صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھ کر گائے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے اور مطلق ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الھدی ما یھدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجی جاوے لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں اس کے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے ف جیسا کہ لغات میں مصرح ہے۔ والاصناف الثلثۃ سواء فی ھذا المعنی۔ اور معنی میں تینوں قسم برابر ہیں ف تو ہر ایک ہدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا ہدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے پھر جب ان میں سے بکری کمتر تو باقی ضرور بہتر ہیں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے لولے لنگڑے عیبدار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں تو فرمایا۔ لایجوز فی الھدایا الا ما جاز فی الضحایا اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے ف ضحایا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تونگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہٰذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔

پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا اضحیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے ثنی[1] روا ہے اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضان میں سے جذع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے لانہ قربۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضحیۃ فیتخصصان بمحل واحد۔ کیونکہ ہدی بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے ف یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اس کو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہاوے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے فیتخصصان بمحل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا ف یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور جس طرح کا جائز ہے وہ ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہٰذا بکری و گائے و اونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ والشاۃ۔ اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزۃ فی کل شئی الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے

[1] قولہ ثنی بکری کا بچہ دوسرے سال میں لگا ہو۔ گائے کا تیسرے میں اور اونٹ کا چھٹے میں۔ ع۔

سوائے دو موقع کے ف۔ ازانجملہ اول من طاف طواف الزیارۃ جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا ف تو اس پر بدنہ کفارہ واجب ہے اور اسی طرح عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدنہ کفارہ لازم ہے ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ف یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ بدنہ واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ فانہ لا یجوز فیہما الا بدنۃ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ جائز نہیں سوائے بدنہ کے ف اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ و گائے ہے اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیما سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے ف یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے پھر واضح ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا نفل ہو پھر اضحیہ کی طرح بعض میں سے کھانا روا ہے اور بعض سے منع لینا فرمایا۔ ویجوز الاکل من ھدی التطوع والمتعۃ والقران۔ اور جائز ہے خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران میں سے۔ لانہ دم نسک فیجوز الاکل منہا بمنزلۃ الاضحیۃ۔ کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اس میں سے کھانا بھی جائز ہے ف اور ظاہر ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی الآیہ۔ میں ہدی تمتع بلکہ قران و تمتع کی قربانی کو واجبات افعال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ ہدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ کر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے کما فی الفتح۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ھدیہ۔ اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے گوشت میں سے کھایا ف بلکہ ہر ایک ہدی میں سے ایک ٹکڑا پکوایا ف۔ وحسا من المرقۃ۔ اور اس کے شوربا میں سے پیا ف جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے مصرح ثابت ہے اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے ہدایا ذبح فرمائیں چنانچہ آتا ہے اور آپ کے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی ہدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے کھایا تو ہدی تطوع و تمتع و قران سے کھانا جائز ہے۔

دوم جب آپ نے کھایا تو اس کی اقتدا میں ثواب نکلا لہٰذا فرمایا۔ ویستحب لہ ان یاکل منہا اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان ہدایا میں سے کھاوے۔ لما رویناہ۔ بدلیل اسی حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا الیستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یوں ہی مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے ف یعنی تہائی فقراء کو صدقہ دے اور تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس ہدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ ذبیحہ اس کی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیاں دو قسم ہیں اول وہ کہ جس میں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصار ہے۔ پھر جس میں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اس کو

صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں ہوتا اور جس ہدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اس کا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا اگرچہ بیع کر دیا ہو تو جس میں صدقہ کرنا واجب ہے تو اس کی قیمت فقراء کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدائع ف۔ ولا یجوز الاکل من بقیۃ الھدایا اور جو باقی ہدی ہیں ان میں سے کھانا جائز نہیں ہے لانھا دماء کفارات۔ کیونکہ وے کفارہ کی قربانیاں ہیں ف ان کو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے ف جبکہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں تین روز کے لئے مکہ خالی کریں گے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں غرضیکہ امسال روکے گئے۔ وبعث الھدایا علی یدی ناجیۃ الاسلمی۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھوں بھیجا تھا۔ قال لہ لا تاکل انت ولا رفقتک منھا شیئا[1] تو ناجیہ سے فرمایا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاویں ف سنن اربعہ میں ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کر دے اور اس کی نعل یعنی جوتے کا پٹہ جو گردن میں ہے اس کے خون میں رنگین کر پھر اس کے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دے دی جو چاہے کھاوے اور اس میں یہ مذکور نہیں کہ اس میں سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقدی[2] نے اول حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹوں ہدی پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لے جاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ تھک کر مرنے لگا۔ پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابواء میں آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اس کو نحر کر دے اور اس کے قلائد[1] کو اس کے خون میں رنگ دے اور اس میں سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھاوے۔ الخ۔

اور صحیح مسلم و ابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ میں ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اس کو نحر کر دے پھر اس کے نعل اس کے خون میں ڈبو کر اس کے صفحہ کوہان پر چھاپہ مار دے اور اس میں سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے باوجود اس کے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تلف ہونے کے واسطے حجت ہے اور کلام یہاں اس وقت کہ حرم میں پہنچ کر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو

[1] یعنی گردن میں جو قلادہ ہے وہ اکثر نعل یعنی جوتے کا ہوتا تھا ۱۲ م

امام مصنفؒ نے کہا کہ ان قربانیوں سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔
کمافی الفتح۔ ولا یجوز ذبح ھدی التطوع والمتعۃ والقران الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا ہدی
نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر میں ف یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر
ہدی تمتع اور ہدی قران میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال فی الاصل یجوز ذبح دم
التطوع قبل یوم النحر وذبحہ یوم النحر افضل۔ مصنفؒ نے کہا اور اصل یعنی مبسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی
کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے ف پس ہدی نفل میں
صرف حرم کی مخصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ وھذا ھو الصحیح اور یہی روایت صحیح
ہے ف جو اصل میں مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم میں پہنچنے پر پہلے چاہئے ذبح کرے۔ لان القربۃ فی
التطوعات باعتبار انھا ھدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہدی ہیں۔ وذلک
یتحقق بتبلیغھا الی الحرم۔ اور ہدی ہونا اس کو حرم میں پہنچانے سے متحقق ہو جاتا ہے ف پس یوم النحر
سے پہلے بھی وہ ہدی ہوگئی۔ فاذا وجد ذلک جاز ذبحھا فی غیر یوم النحر وفی ایام النحر افضل۔ پھر جب ہدی
ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوائے میں اس کا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں
افضل ہے۔ لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیھا اظہر۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے
معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں ف اور ہدی نفل کی طرح نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے
پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک
نہیں جائز ہے۔

رہی تونگری کی قربانی جو شعائر اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انہیں ایام
نحر میں قربت معلوم ہوئی ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سوائے ایام میں جواز نہ ہوگا۔
امادم المتعۃ والقران۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران ف جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلقولہ تعالی
فکلوا منھا واطعموا البائس الفقیر۔ تو بحکم قول اللہ عزوجل فکلوا منھا الخ یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ
اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ ف اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذہب ہے اور شفقت کے واسطے
فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ پھر فرمایا ثم لیقضوا
تفثھم پھر چاہئے کہ اپنا تفث اتاریں ف یعنی ناخن کتریں و بال و میل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا
کہ اول قربانی تمتع یا قران کریں پھر تفث دور کریں۔ وقضاء التفث یختص بیوم النحر۔ اور تفث اتارنا
یوم النحر میں مخصوص ہے ف اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی کیونکہ اگر
یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اس کی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے
ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی نسک
ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے ف کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع
سے معلوم ہوا اس میں رائے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام
نحر ہو گیا اس سے پہلے جواز نہیں۔ ویجوز ذبح بقیۃ الھدایا فی ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب

چاہے جائز ہے ف یعنی کفارات و نذر و احصار و نفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کرے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعۃ والقران فان کل واحد دم جبر عندہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں بقیاس قربانی قران و تمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے نزدیک قربانی جبر ہے ف یعنی قربانی قران و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعیؒ کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران و تمتع کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص بیوم النحر ہوں گی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعیؒ سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز وتمتہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل امور چھوڑنے کے لازم آئی وہ یوم النحر واس سے پہلے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے کما فی العینی فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے۔ ولنا ان ھذہ دماء کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہ ہوگی ف قربانی طاعت البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا اولی لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے بخلاف دم المتعۃ والقران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع وقران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے ف یعنی اس قربانی سے تقرب وطاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہے گی اس لئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز ذبح الھدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا ذبح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں ف پس ہر ہدی ہیں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھدیا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو ف یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فصار اصلا فی کل دم ھو کفارۃ۔ پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا ف اور دم الاحصار میں فرمایا ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ اور مطلقاً ہر قسم کے ہدی میں فرمایا ثم محلھا الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے۔ ولان الھدی اسم لما یھدی بہ الی مکان و مکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ دیا جاوے اور اس کی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منی کلھا منحر و فجاج مکۃ کلھا منحر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہیں سب قربانی کی جگہ ہیں ف یہ حدیث مطول ابوداؤد و ابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد و بزارؒ نے ابوہریرہ سے مرفوع روایت کی اور پہلے گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مروہ کے پاس قربانی کی۔ پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہی ضعیف ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ نحر دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم

سے مختص ہیں۔ ویجوزان یتصدق بھا علی مساکین الحرم وغیرھم اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور ان کے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے ف یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی برخلاف قول شافعیؒ کے ف کہ ان کے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں ہدی ذبح کرنے کی قربت میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقۃ قربۃ معقولۃ۔ اس واسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے ف یعنی عقل کو اس کے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کا رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قربۃ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے ف یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ جس کے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یجب التعریف بالھدایا فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں ف تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لے جانا دوم تعریف بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعہ اشعار وتقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لئے جاویں بہر حال واجب نہیں ف۔ لان الھدی ینبئی عن النقل الی مکان لیتقرب باراقۃ دم فیہ لاعن التعریف فلا یجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو۔

چنانچہ حرم کو لے جانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرایا جاوے وہ اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بھدی المتعۃ فحسن پھر اگر ہدی تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے ف اگر تعریف بمعنی عرفات لے جانا تو خوبی لانہ یتوقت بیوم النحر فعسی لا یجد من یمسکہ فیحتاج الی ان یعرف بہ۔ اس واسطے ہے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑے گی کہ اس کو عرفات میں لئے جاوے ف لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لے جانا جائز نکلا نہ آنکہ اس میں اچھائی وخوبی بھی ہے فافہم اور اگر تعریف بمعنی مشتہر کرنا تو فرمایا۔ ولانہ دم نسک فیکون مبناہ علی التشہیر۔ اور اس واسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے ف تاکہ طاعت کو اعلان سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی تمتع وقران میں ہے۔ بخلاف دماء الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے ف کہ ان میں دونوں وجہیں جاری نہیں۔ لانہ یجوز ذبحھا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا یعنی بدایلئے کفارات کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے ف تو جب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات لے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببہ الجنایۃ

الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اس کے لائق ہے ف۔ نہ مشتہر کرنا پس دماء کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والافضل فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و بکری میں ذبح کرنا افضل ہے ف۔ نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بایاں ہاتھ دوہرا کر کے باندھ کر لبہ یعنی سینہ سے ملا ہوا جرح دیں کہ حلال ہو جاوے اور ذبح حلق میں ہے۔ ع۔ لقولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھو اپنے رب کے واسطے اور نحر کر قیل فی تاویلہ الجزور۔ اس کی تاویل میں کہا گیا کہ جزور کو۔ ف۔ یعنی اونٹوں کو نحر کر۔ پس ان کا نحر کرنا افضل ہے۔ وقال اللہ تعالیٰ ان تذبحوا البقرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ ف۔ تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال اللہ تعالیٰ وفدیناہ بذبح عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اس کو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ ف۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو ف۔ ذبح بفتح ذال حلال کرنا اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا ف۔ چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ میں بنص نفیس مروی ہے کہ اس کے شانہ پہ پاؤں رکھ کر ذبح فرمایا اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اس کو پوچھا پس لوگوں نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر یہی کہ خود ذبح فرمائی لہذا مصنف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اس کو اٹھا کر پاؤں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے کما فی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انسؓ اور ابوداؤد کی حدیث جابرؓ عن عبدالرحمن بن سابطؓ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے بنص قولہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کئے جاویں تاکہ گریں۔ مف۔ لہذا فرمایا ثم ان شاء نحر الابل فی الہدایا قیاما او اضجعہا۔ پھر چاہے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اس کو بٹھا دے ف۔ اور بٹھلا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ ان میں سے اختیار کرے اچھا ہے۔ والافضل ان ینحرہا قیاما لما روی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر کرے

کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا ف۔ کما ثبت فی الصحیحین۔ واصحابہ کانوا ینحرونہا قیاما معقولۃ الید الیسریٰ۔ اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اونٹوں کو نحر کرتے ان کو کھڑا کر کے درحالیکہ بایاں ہاتھ باندھ دیتے تھے ف جیسا کہ ابوداؤد کی حدیث جابرؓ میں ہے اور صورت یہ کہ بایاں ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ضرب نہ پہنچاوے۔ پھر مصنفؒ نے اس کو سنت نہیں بلکہ افضل اس واسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت فافہم۔ م۔ ولا یذبح البقر والغنم قیاما۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کئے ہوئے ذبح نہیں کرے گا ف کیونکہ خلاف سلف ہے اور لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح السیر۔ اس واسطے کہ لٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ھو السنۃ فیھما۔ اور ذبح بھی ان دونوں میں سنت ہے۔ ف پس یہی اولی ہے۔ والاولی ان یتولی ذبحھا بنفسہ اذا کان یحسن ذلک۔ اور اولی یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی حجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو بدنہ چلائے پس (ان میں سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے ف یعنی ۶۳ بدنہ جس قدر برسوں کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔ وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا ف اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ ان کا گوشت و نکیل و جھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ ان میں سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی کما صح فی الصحیح وغیرہ۔

بالجملہ خود نحر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قربۃ والتولی فی القربات اولی لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یھتدی لذلک ولا یحسنہ فجوزنا تولیۃ غیرہ۔ مگر خود اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی اس کی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا ف چنانچہ ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ تین آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دے پس میں نے عہد کیا کہ بعد اس کے نحر نہیں کروں گا۔ مگر بٹھلا کر پاؤں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد لوں گا جو مجھ سے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اس کو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراوں اور اگر اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ بف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور ہمارے زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جانور رکھتے ہیں پس ان کا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں صرف زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہے بسم اللہ اللہ اکبر اللھم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ اللہ اکبر الٰہی اس کو فلاں کی طرف سے قبول کر بلکہ صرف اس کی نیت دل میں کافی ہے یا اس کو پہلے ذکر کر کے پیچھے تسمیہ ہے کیونکہ

حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ لیو ہو۔ مف۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ
پیغمبر یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں اس کو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ
وسلم کے نام پر اور اصل اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے
ہو یعنی اس کی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت
وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے مثلاً گائے یا
بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ عادت کے موافق وقت
گردن کاٹنے کے تکبیر کہے اور یہ اصل کبیر ہماری معتمد کتابوں میں مصرح ہے بلکہ فرض ہے کہ
جانور کی جان فقط خالص تعالیٰ اللہ عزوجل کے لئے ذبح کرے۔ پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ
یا مسکین کے واسطے ہدیہ و دعوت کرے فاحفظ۔ م۔ قال ویتصدق بجلالہا۔ قدوری نے
فرمایا اور صدقہ کردے ہدایا کے جلال کو ف۔ یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے
جاتے ہیں۔ وخطامہا اور ان کے خطام کو ف۔ یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ ع
اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دیوے جزار کی مزدوری کو ہدایا میں سے ف۔
یعنی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔ لقولہ علیہ السلام لعلیؓ تصدق
بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم
اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولیں و باگیں صدقہ کردے اور ان میں سے جزار کی مزدوری
مت دے ف۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کاربرداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت
میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے پاس سے دیتے تھے رواہ الجماعۃ
الا الترمذی۔ مف۔ ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے بدنہ چلایا پھر اس کی سواری کی
جانب مضطر ہوا ف۔ یعنی کسی قسم ہدی میں واجب خواہ نفل ہدی کا بدنہ چلایا اور خود پیدل چلا پھر
تھک کر لاچار ہوا کہ اس پر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اس پر سوار ہو جانا جائز ہے وان
استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہوف۔ یہ شامل
ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اس کو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو
یہاں تک کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔

یہی ہمارا و شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی پر سوار ہو جب کہ اس کی
جانب مضطر ہو کمافی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری منع ہے اور
تائید اس کی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ
صحابہؓ سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے مف۔ لانہ جعلہا خالصا للہ تعالیٰ فلا ینبغی ان
یصرف شیئا من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اس نے بدنہ کو خالص اللہ

تعالیٰ کے واسطے کر دیا تو لائق نہیں کہ اس کی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر پہنچ جاوے ف یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اس وقت اس کا کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا کیونکہ تقدیر تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اس پر سواری لینے کا محتاج ہو ف اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق بدنۃ فقال ارکبہا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہو اس پر سوار ہو لے ف اول اس سے فرمایا کہ سوار ہو لے اس نے عرض کیا کہ یہ تو ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہو لے تیرا برا ہو یہ کلمہ زبان عرب میں ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم میں انس وجابر سے مروی ہے۔ پھر یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بنظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے۔ جبکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بدنوں پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو لے جبکہ سواری کی جانب ناچار مضطر ہو اور نسائی میں مذکور بھی مفید ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ وتاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا ف پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جاننا چاہئے کہ ولو رکبہا فانتقص بر کوبہ۔ اگر اس پر سوار ہو گیا پھر اس کی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا ف یا زاد راہ واسباب لادنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اس کی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آئے وہ اس کا ضامن ہے ف یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جبکہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔

اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبہا اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہوا تو اس کو نہ دوہے۔ لان اللبن متولد منہا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہے تو اس کو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ وینضح ضرعہا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اس کے تھنوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے ف سوکھ جاوے ولکن ہذا اذا کان قریبا من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اس وقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعیدا منہ یحلبہا ویتصدق بلبنہا کیلا یضر ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اس کو دوہے اور

اس کا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اس کو ضرر نہ پہنچاوے ف یا نہ دوہنا مضر نہ ہو یہ اس وقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پینے بچہ کو یاں سے جدا کرنا ممنوع ہے۔ وان صرفه الی حاجة نفسه تصدق بمثله اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے ف کیونکہ دودھ مثلی ہے۔ او بقیمة یا اس کی قیمت صدقہ کرے ف کیونکہ قیمت بھی مثل معنوی ہے لانه مضمون علیه کیونکہ یہ دودھ اس پر ضمان ٹھہرا ہوا ہے ف اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اس کا یہی حکم ہے کہ مثل دے جبکہ مثلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق الہی میں بجائے مثل شے قیمت دے دینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ نے فضائل ابی حنیفہ میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا یحیی بن الیمانی (ابن السلیمانی) حدثنا ابوحنیفه عن حماد عن ابراهیم قال اذا در اللبن من البدنة الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا دودھ بہے تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اس کی پشم یا صوف کاٹ لے تو اس کو صدقہ کرے یا اس کی قیمت دے اگر تلف کیا ہو۔ مع۔ ومن ساق هدیا فعطب۔ اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ ہلاک ہو گئی ف یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اس کی حرکت کے مر گئی بدون اس کے کہ وہ اس کو ذبح کرنے پاوے۔ ف۔ فان کان تطوعا فلیس علیه غیرہا۔ پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اس پر دوسری واجب نہیں ہے۔ لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی اور وہ محل جاتا رہا ف بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگر اضحیہ قربانی خریدی تھی وہ گم ہو گئی۔ پھر دوسری خریدی پھر اول و دوم دونوں میں سے جس کو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اس کے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اس پر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہے تو یہاں بھی بجائے اس کے دوسری ہدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر کے جو جانور نفل اضحیہ کے لئے خریدا تھا اس کو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کرتے تو خالی خریدنے سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالی نے واجب کیا اور نہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا۔

چنانچہ قاضی خاں میں ہے کہ اگر فقیر نے اضحیہ خریدا وہ مر گیا یا گم ہوا تو اس پر دوسرا لازم نہیں ہے فاحفظہ۔ م مغ۔ یہ اس وقت کہ جانور مذکور نفل ہدی تھا۔ وان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو ف جو راہ میں مر گیا فعلیه ان یقیم غیرہ مقامه۔ تو اس پر واجب ہے کہ دوسرے کو اس کی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باق فی ذمته کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے ف صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جس طرح چاہیئے ادا ہو۔

یہ اس وقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا ف۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے۔ ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اس کی جگہ دوسری ہدی قائم کی جاوے ف جبکہ ہدی مذکور از واجب ہو لان المعیب بمثلہ لایتادی بہ الواجب کیونکہ جو جانور عیب دار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ اس کے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے ف۔ کیونکہ فلابد من غیرہ۔ واجب کامل ہے نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف عیب سے بمنزلہ کامل ہے اس کو قائم کرے وصنع بالمعیب ماشاء اور اس عیب دار کے ساتھ جو چاہے کرے ف۔ یعنی کھاوے یا بیچے یا دے دے جو چاہے کرے۔ لانہ التحق بسائر املاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اس کے باقی املاک میں مل گیا ف۔ جبکہ ہدی نہیں رہا ہاں اولیٰ یہ کہ اس کو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اس پر ہدی کا نام آچکا۔ م۔ واذا عطبت البدنۃ فی الطریق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا ف۔ یعنی ہدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہوگیا کہ غالباً اس کی زندگی سے یاس ہے فان کان تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو ف۔ تو اس پر دوسرا اس کے قائم مقام واجب نہیں ولیکن نحرھا وصبغ نعلھا بدمھا وضرب بھا صفحۃ سنامھا ولایاکل ھو ولا غیرہ من الاغنیاء۔ اس کو نحر کرے اور اس کے نعل یعنی گردن کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس کے قلادہ کو اس کے خون میں رنگ کرکے اس کے صفحہ کوہان پر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اس کو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تونگر لوگ ف۔ بلکہ وہ فقراء کا حق ہے بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیۃ الاسلمی۔ اس کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو ف۔ چنانچہ حدیث اوپر گزری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع میں سے کھانا اس وقت روا ہے کہ جب حرم میں پہنچ کر قربان ہوجاوے۔ والمراد بالنعل قلادتھا اور نعل سے مراد اس کا قلادہ ہے ف۔ یعنی پاؤں کا نعل مراد نہیں بلکہ گردن میں اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ باندھتے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نعل کے قلادہ مصرح ہے۔

الحاصل اس نعل کو خون میں ترکرکے اس کے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس انہ ھدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نعل رنگ کر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان لیں کہ یہ جانور ہدی تھا پس اس میں سے فقراء کھاویں نہ تونگر لوگ ف۔ پس اگر رفقاء فقیر ہوں جو اسی وقت اس کو کھا جاویں گے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ بالجملہ اگر حرم میں پہنچ کر ذبح ہوتی تو خود اور تونگر رفقاء سب ہی کھاتے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ وھذا لان الاذن بتناولہ معلق بشرط بلوغہ محلہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ

وہ اپنے محل کو پہنچ جاوے ف یعنی قولہ تعالیٰ فکلوا منہا واطعموا الخ۔ اس شرط سے
کھلانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پر ذبح ہوتی ہے۔ فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔
پس چاہئے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حلال نہ ہو ف نہ اپنے واسطے اور نہ فقراء کے
واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہئے الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ جزر
للسباع۔ مگر بات اتنی ہے کہ اس کو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں
کی غذاء چھوڑے ف لہٰذا فقراء کو حلال ہے۔ وفیہ نوع تقرب۔ اور فقراء پر تصدق میں
ایک طرح کا تقرب حاصل ہے والتقرب ہو المقصود۔ اور تقرب ہی عین مقصود ہے ف یہ
اس وقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو۔ فان کانت واجبۃ اقام غیرہا مقامہا۔ اور اگر وہ بدنہ
واجب ہدی تھا تو بجائے اس کے دوسرا قائم کرے ف کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے
وصنع بہا ماشاء۔ اور بدنہ مذبوحہ کے ساتھ جو چاہے کرے ف یعنی فروخت وغیرہ جو چاہے کرے
ف۔ لانہ لم یبق صالحا لما عینہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں رہا جس کے لئے اس کو
نامزد کیا تھا ف پس واجب مذکور سے اس کا بدنہ ہونا خارج ہو گیا۔ وہو ملکہ کسائر املاکہ
اور وہ ہدی اس کی ملک ہے جیسے اس کی دیگر املاک ف پس جب اس کی ملک میں عود کر گئی تو جو
چاہے کرے ویقلد ہدی التطوع والمتعۃ والقران۔ اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدنہ نفل کی اور
بدنہ تمتع اور بدنہ قران کے ف یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی میں بدنہ دیا یا
کسی نے نفل ہدی میں بدنہ دیا تو اس کی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اس کی گردن میں ڈالے
تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہے حتی کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ اس کو دور
نہ کریں اور کوئی فاسق اس کو مار نہ کھاوے۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے وفی
التقلید اظہارہ وتشہیرہ۔ اور تقلید کرنے میں اس کے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا
ہوتا ہے فیلیق بہ۔ تو تقلید اس کے ساتھ لائق ہے ف پس جائز ہے اور یوں ہی اگر نذر کی ہدی
ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ ع۔ ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار
کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی ف ہمارے نزدیک محرم نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے
جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیاں خود کفارہ ہیں تو ان کی تقلید نہ
کرے۔ لان سببہا الجنایۃ۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا سبب جرم ہے۔ والستر الیق بہا۔ اور
ان کے حق میں پردہ رکھنا خوب لائق ہے ف نہ تقلید سے اشتہار کرنا کہ میں نے دیکھو ایسے جرم
کئے جن کے کفارے دیتا ہوں۔ ودم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی ف اگرچہ جرم نہیں
مگر کفارہ جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہی ہے دم الاحصار جابر۔ جبر نقصان کرنے
والا ہے فیلحق بجنسہا۔ تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا ف یعنی دم کفارات کے ساتھ
لاحق ہو گا جیسے ان کی تقلید نہیں ویسے اس کی بھی نہ ہو گی۔ ثم ذکر الہدی۔ پھر قدوری نے ہدی کا
لفظ ذکر کیا۔ ومرادہ البدنۃ لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ۔ اور اس کی مراد بدنہ یعنی اونٹ وگائے ہے کیونکہ

بکری کو تقلید کرنے کی عادت نہیں ہے ف حالانکہ ہدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولا یسن تقلیدہ عندنا لعدم فائدۃ التقلید علی ما تقدم واللہ اعلم۔ اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہیں بوجہ تقلید کا فائدہ نادار دہونے کے چنانچہ گزرا واللہ اعلم ف یعنی باب القران سے پہلے کچھ مذکور ہوچکا دفروع) ظاہر روایۃ میں مبسوط میں ہے کہ جب ہر کوئی قربانی واجب ہوئی (پورا بدنہ ہو تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیر ذلک ہوں اور اگر ایک ہی جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لئے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کرنے کے بعد اس میں چھ نفر کو شریک نہیں کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفر کو شریک کروں گا افضل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب یا ایک باجازت باقیوں کے خرید کرے۔ ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ کرے یا اس کی ہدی لے کر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے ان کے ساتھ ذبح کرے تو استحساناً جائز ہے اگر شرکاء میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہاں ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف سے روا نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے کی ہدی ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی اقول جیسے مختلط و شناخت نہ ہونے میں ہوتا ہے جو ہدی میں مذکور ہوا یہی اضحیہ بقرعید میں ہے۔ اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہے یعنی بعد تقلید کے اس کو مکہ کی طرف ہانکا مف

مسائل منثورۃ

یہ مسائل منثورہ ہیں ف موتی کی طرح نثر ہیں اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل شتی بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ مفع۔

اھل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم وشھد قوم انھم وقفوا یوم النحر۔ جامع صغیر میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے ف مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نویں کو لازم ہے اور دسویں کی فجر ہوتی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اور اجزاھم۔ اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا ف اور ان کا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لایجزیھم اور قیاس یہ تھا کہ ان کو کافی نہیں ہوتا۔ اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں کو وقوف کیا ف یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہوں نے اس کی گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کریں اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی جائز نہ ہو گا۔ وھذا لان الوقوف عبادۃ تختص بزمان ومکان اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا اس لئے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمانہ ومکان ہے ف زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ سے طلوع فجر دہم تک ہے اور جگہ محدود معین وعرفات ہے پس اس میں عقل وقیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادۃ دونھما۔ تو بدون اس زمانہ ومکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہو گا ف بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے

جیسے طواف نعمات کعبہ فیضہ سے ہے حتیٰ کہ نووی ؒ وقاری ؒ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے اور عالموں و مشائخ کے لباس میں جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف کرتے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہے انتہی مترجما۔ بالجملہ وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت زوال نہم سے تا فجر دہم ذی الحجہ ہے اور بدون اس کے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا حتیٰ کہ جس نے فجر دہم تک وقوف نہیں پایا اس کا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف عرفہ کے جانا کہ انہوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل فجر دہم کے معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہوسکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بنظر حرج مذکور وقوف معتبر اور حج پورا ہوا بنظر اس کے کہ ادائے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔

مترجم کہتا ہے کہ اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کر کے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گزری تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہوگیا۔ وجہ الاستحسان ان ھذہ شہادۃ قامت علی النفی استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی ف اور جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوئے کہ فلاں شخص یوم النحر کو مکہ میں موجود نہیں تھا یا زید و عمر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں وعلی امر لا یدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا ف اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دیں جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہے تو دونوں وجہ سے مل کر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اس کا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے لان المقصود منہا نفی حجہم اس وجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے ف گویا گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ انہوں نے دہم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم داخل نہیں ہوتا تو اس لئے کہ الحج لا یدخل تحت الحکم ح تحت حکم نہیں داخل ہوتا ف کیونکہ تحت حکم وہ امور داخل ہوتے ہیں کہ جن کی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہو اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے۔ ح۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو مجبور نہیں کرسکتا۔ فلا تقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی ف اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیں اور شوہر نے کہا کہ طلاقیں نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھ پر تین طلاقیں انشاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیئے کہ اس نے انشاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے دیکھو

یہ گواہی نفی پر قبول ہے جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں۔ پس ثبوت ہوا کہ گواہی یہاں دو باتوں سے مل کر قبول نہیں اول یہ کہ نفلی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنے گا۔

شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گویا گواہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کو نویں ہمارے حساب سے دسویں پڑتی ہاں اس سے لازم آیا کہ ان کا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکہ انہوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتوی سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا فرض ساقط نہیں ہوا۔ اور یہی مراد ہے۔ تو جب دونوں باتیں ندارد ہوئیں تو گواہی مذکور قبول ہے گویا ایسا ہوا کہ خود لوگوں نے یوں ہی چاند دیکھ کر وقوف عرفہ میں سہواً تاخیر کی۔ پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف عرفہ باطل ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ شرعاً ان کا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جبکہ انہوں نے یوم وقوف عرفہ کو نویں تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ السلام نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون۔ یعنی اللہ تعالی کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت وہی دن ہے جس کو لوگوں نے اپنی کوشش رائے سے نویں ذی الحجہ اعتقاد کیا ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق نے بنائے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو باتیں فرض قطعی ہو اس کی تعمیل میں ظن ورائے واجتہاد جاری ہوتا ہے۔ مثلاً نماز کے لئے وضو فرض قطعی ہے پھر پانی کے وجود اور پاکی میں غالب گمان واجتہاد کافی ہو جاتا ہے اور یہاں کلام تحقیق طویل ہے جو اردو ترجمہ کے لائق نہیں لہذا میں قلم رد کرتا ہوں واللہ تعالی ہو الموافق للصواب۔ بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہے لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہے ادا ہو گیا اور آئندہ افعال میں گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا۔ ولان فیہ بلوے عاما لتعذر الاحتراز عنہ اور ایسے اشتباہ میں ابتلائے عام ہے یعنی اکثر اس میں لوگ مبتلا ہوا کرتے ہیں اس لئے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہے نے کیونکہ چاند میں اکثر اختلاف واقع ہوتا ہے اور گواہی بعد وقوف کے گزری۔ والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہے

نے۔ قولہ نفی پر قبول ہے اقول فیہ نظر والکلام فیہ طویل ۱۲۔　لہ فان قیل اذا ظہرت نجاستہ الماء اعید فکذا ھھنا قلنا بل اذا صلی بالتیمم فی الوقت ثم وجد الماء لم یعد مع امکان القضاء بلا حرج وھھنا قامت البینۃ بعد الوقت وفی الاعادۃ حرج بین۔ ثم الفرق بین قبول البینۃ وردھا ان الوقت فی الرد معی ان یکون فی النسک الباقیۃ علی ما اعتقد الناس فی الوقوف مع ان فیہ شاقات من قبل المخاصمات حیث یدخل الوقت ضمنا فی القضاء وفی القبول یکون الوقت علی وجہ الشہادۃ ولا یعارض فی القضاء فالحق ھو القبول واللہ تعالی اعلم ۲

ف سوائے اس کے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے۔ وفی الامر بالاعادۃ حرج بین۔ اور اعادہ حج کا حکم کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے ف اس کی دشواریاں و پیچیدگیاں ایسی ظاہر ہیں کہ حاجت بیان نہیں۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے عفو فرما دیا ہے۔ فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ۔ تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت میں وقوف عرفہ جو ہوا اسی پر اکتفا کیا جاوے ف یعنی نکل آیا کہ حکم الٰہی ایسی صورت میں بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہے کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہے اور حدیث مزبور اسی کے واسطے گویا نص صریح ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ مدار اس کا حرج پر ہے جبکہ تدارک ممکن نہیں بدون حرج کے اور یہ اسی صورت میں جبکہ نویں سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے۔ بخلاف ما اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگوں نے آٹھویں کو وقوف کیا ف چنانچہ یہ وقوف معتبر نہیں۔ لان التدارک ممکن فی الجملۃ۔ کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہے ف بدون حرج شدید اعادہ کے بان لایزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ۔ بایں طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے ف کیونکہ آٹھویں سے لے کر دسویں کے طلوع فجر تک بہت وقت ہے اور بہت بعید کہ لاکھوں آدمیوں میں سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے۔ پس تدارک کرنا ممکن ہے تو نویں سے مقدم وقوف میں اور مؤخر وقوف میں دو طرح فرق ایک تو اس لئے کہ مؤخر میں تدارک ممکن نہیں اور مقدم میں غالباً ممکن (آٹھویں کو)[1] اور بیان دوم (دسویں)[2]۔ ولان جواز المؤخر لہ نظیر۔ اس لئے کہ مؤخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہے ف جو موافق قیاس ہے مثلاً دار الحرب میں مسلمان قیدی نے اٹکل سے اس سال رمضان کے روزے ادا رکھے حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے۔ ولا کذلک جواز المقدم۔ اور مقدم جائز ہونا ایسا نہیں ہے ف یعنی اس کی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہیں ہے چنانچہ مسئلہ رمضان قیدی میں اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہ ہوں گے اور رہا زکوٰۃ و صدقۃ الفطر پیشگی ادا ہونا خلاف قیاس ہے۔ م۔ قالوا وینبغی للحاکم ان لا یسمع ھذہ الشہادۃ۔ فقہاء و مشائخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیئے کہ ایسی گواہی کی سماعت نہ فرماوے ف جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا۔ ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا۔ اور گواہوں سے کہے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم پھر جاؤ ف میں تمہاری گواہی نہیں سنوں گا۔ لانہ لیس فیھا الا القاظ الفتنۃ۔ کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے ف حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظھا۔ یعنی فتنہ خواب میں ہے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے جو اس کو جگاوے خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اس کی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائے گی کہ آیا ان کا حج ہوا یا نہیں پس ان کے دل معتمل ہو جائیں گے جب وے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس مخمصہ میں پڑیں گے۔ پھر گواہوں نے اگر پہلے تنہا وقوف کر لیا ہو تو روا نہیں ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں۔ کما روی عن محمدؒ۔ مف ع۔

و علی ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے پھر یہ تو وقت گزر جانے کے بعد ہوا۔

ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گزرے کے ہے چنانچہ فرمایا۔م۔ وکذا اذا شہدوا عشیۃ عرفۃ برؤیۃ الھلال۔ اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گواہی دی ف جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیئے حالانکہ وقوف وقت میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے۔ ولا یمکنہ الوقوف فی بقیۃ اللیل مع الناس او اکثرھم۔ اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے ف۔ کیونکہ سب لوگ یا ان میں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں اتنے وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہنچنے تک فجر ہو جائے گی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی۔ لہذا حکم یہ ہے کہ۔ لم یعمل بتلک الشھادۃ۔ امام اس گواہی پر عمل نہیں کرے گا۔ ف۔ یہ سماعت نہ فرمادے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے کمافی الفتح۔ مسئلہ۔ قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرۃ الوسطی والثالثۃ ولم یرم الاولی۔ امام محمدؒ نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کی اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا ف۔ یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا۔ فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن۔ پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کرکے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے۔ لانہ راعی الترتیب المسنون کیونکہ اس نے سنت ترتیب کی نگہداشت کرلی ف۔ اور جس کو چھوڑا تھا اس کو ادا بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے اس کی نگہداشت سے خوبی ہوئی۔ ولو رمی الاولی وحدھا اجزاہ۔ اور اگر اس نے فقط جمرۂ اولی کو رمی کر لیا تو اس کو کافی ہو گیا۔ لانہ تدارک المتروک فی وقتہ۔ کیونکہ اس نے چھوڑے ہوئے کا تدارک اس کے وقت میں کر لیا ف۔ کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امامؒ کے قول پر قربانی کفارہ لازم آوے۔ وانما ترک الترتیب۔ اور صرف اس نے ترتیب چھوڑی ف۔ کہ اولی کو آخر کر دیا جس سے سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا۔ مگر شافعیؒ کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ مالم یعد الکل۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس کو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمروں کا اعادہ نہ کرے لانہ شرع مرتبا۔ کیونکہ رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے ف۔ پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا۔ فصار کما اذا سعی قبل الطواف۔ تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف البیت سے پہلے سعی صفا و مروہ کر لی ف۔ حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ او بدأ بالمروۃ قبل الصفا۔ یا اس نے (سعی میں) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی ف۔ حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جمرہ کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل نے دونوں میں فرق بیان کرنے کی اس طرح ہے کہ ان کل جمرۃ قربۃ مقصودۃ بنفسھا۔ ہر جمرہ (یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا) خود ایک قربت مقصودہ ہے ف۔ مجموعی ایک قربت نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق الجواز بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو

؎ کیونکہ اول روز تو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے ۱۲

بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا ف یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائے گا اگرچہ اول مقدم وثانی متوسط وثالث آخر نہ ہو اور قضاء نمازوں میں بھی یہی حال تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے ہم نے وہاں ترتیب واجب کی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اس کا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر معلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے ف جبکہ طواف سے پہلے کرلی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے۔ لانہ تابع للطواف کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے ف تو اصل مقصود طواف اور اس کی تابع سعی ہے۔ لانہ دونہ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے ف چنانچہ طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اس کے نہیں ہے۔ پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ رمی کی بذات خود مقصود عبادت ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں اور سعی تابع طواف ہے۔ والمروۃ عرف منتھی السعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتہی بحکم نص معلوم ہوا ہے ف یعنی مروہ سے ابتداء کرنا اس وجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے۔

اس لئے کہ نص میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یتعلق بھا البدایۃ۔ تو مروہ سے ابتداء کرنا متعلق نہ ہوگا ف کیونکہ سعی سات پھیرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی اور یہ خلاف نص ہے اس وجہ سے مروہ سے ابتداء کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے میں صفا و مروہ دونوں برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جعل علی نفسہ ان یحج ماشیاً فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارۃ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کرے گا تو وہ سوار نہ ہو یہاں تک کہ طواف زیارت پورا کرے ف یعنی حج کے سب افعال پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی۔ اور مبسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے ف پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آوے گا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ وھذا اشارۃ الی الوجوب۔ اور یہ (جو جامع صغیر میں مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا ف یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وھو الاصل اور اصل یہی ہے ف کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے التعیین۔ لانہ التزام القربۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ بتلک الصفۃ۔ کیونکہ اس نے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی ف یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اس پر پیادہ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ ف۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوئی۔ م۔

اور امام ابو حنیفہؒ نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اس واسطے کہ تکلیف برداشت کرنے میں

بدخلقی و بدمزاجی کرے گا جس کو دیکھ کر لوگوں کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل وافضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہوگئیں تو فرماتے تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اس کا افسوس رہا کہ میں نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو مقدم بیان فرمایا فی قولہ تعالیٰ یاتوک رجالا وعلی کل ضامر الآیۃ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لئے پکارنے میں فرمایا کہ لوگ آویں گے تیرے پاس پیادے اور ہر منحنی ہوئی سواری پر الخ۔ اس میں پیادوں کو مقدم فرمایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ جس نے پیدل حج کیا اس کے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جاوے گی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گنا ہے۔ مف۔

الحاصل سواری تو حج فرض ہوجانے کی شرط میقات سے باہر والوں کے واسطے ہے بایں معنی کہ جب میسر ہو تو اس پر قطعاً حج کرنا لازم ہے جب پیادہ ہے تو فرض نہیں لیکن باوجود اس کے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کرلیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما اذا نذر الصوم متتابعا جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے درپے نیت کی تو اسی صفت کے ساتھ پے درپے رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً دس روزے پے درپے نذر کئے۔ پھر درمیان میں کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تاوقتیکہ پے درپے دس پورے نہ کرے۔ اسی طرح حج بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ وافعال الحج تنتھی بطواف الزیارۃ فیمشی الی ان یطوف۔ اور حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہیں تو برابر پیدل رہے یہاں تک طواف زیارت کرلے پھر اس کے بعد اس کے پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مبسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونے کے لئے سواری شرط فرمائی حتیٰ کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تاکہ بندہ کے واجب

کرنے کا مرتبہ ایجاب الٰہی

عزوجل سے زائد نہ ہو۔ یا یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اس کی استطاعت میں ہو اور مشقت دور فرمایا ہے لہٰذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کردیا پس اگر بندہ کے واجب کرنے سے پیدل واجب ہوجاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے۔ پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حرج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب کردیا کہ نذر ہے۔ لہٰذا اصل میں کہا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ کا قول ہے فافہم وکلام آتا ہے۔ م

ثم قیل یبتدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اس وقت سے شروع کرے جب سے احرام باندھے پس حتیٰ کہ اگر میقات سے باندھے تو وہاں سے پیدل ہوجاوے۔

فتح القدیر میں کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار ہو جاوے۔ عینی نے لکھا کہ اسی پر فخر الاسلام و شیخ عتابی وغیرہ نے فتوی دیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے واسطے ہے اس وقت نہیں رہی کیونکہ داخل میقات ہو گیا تو یہاں سے پیدل ہوا جبکہ طاقت ہے واجب ہوا اور اس میں ایجاب الٰہی عزوجل سے موافقت ہے پس یہ اصح وافقہ ہے۔ م۔ وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ہو المراد۔ اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اس کی یہی مراد تھی ف۔ کہ گھر سے پیدل جا کر حج کرے گا یہی صحیح ہے قاضی خاں اور یہی اصح ہے۔ مف۔ ولو رکب اراق دما لانہ ادخل نقصا فیہ۔ اور اگر وہ سوار ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذر میں نقص داخل کر دیا ف۔ بقول اول میقات احرام سے اور بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ پے در پے روزہ کے قیاس پر چاہئے تھا کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہاں نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباسؓ ہے کہ عقبۃ بن عامر رضی اللہ عنہ کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کرے گی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے۔ رواہ ابوداؤد واسنادہ حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہے اس کو چاہئے کہ سوار جاوے اور بدنہ ہدی دے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق ہدی ہے اور اس کی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اس واسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں سے عاجزی کی قید اعتبار کی تو بلاوجہ بدنہ کی قید کیوں ترک ہوگی۔ کیونکہ تعارض مطلق ومقید میں نہیں رہا جبکہ واقعہ واحد ہے۔ علاوہ بریں صحیح مسلم کے اقوی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے۔

فعلی ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ میں پیدل کی طاقت نہ ہو وہ اپنے ساتھ سواری لے کر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے تو سوار ہو جاوے وعلی ہذا القیاس پس جہاں تک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہوا اور بدنہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور رہی روایت اصل تو وہ بربنائے عاجزی ہے۔ چنانچہ امام مصنفؒ نے لکھا کہ قالوا انما یرکب اذا بعدت المسافۃ وشق المشی۔ مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہوئے جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ واذا قربت والرجل ممن یعتاد المشی ولا یشق علیہ ینبغی ان لا یرکب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی ان میں سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور اس پر چلنا دشوار نہیں ہے تو اس کو چاہئے کہ سوار نہ ہوئے جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے پھر قریب وبعید میں چاہئے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں۔ اور اسی معنی میں فخر الاسلام وعتابی وغیرہم نے پیدل چلنے کا

فتویٰ میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر
ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بحکم حدیث معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس کے پیدل
رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ اس نے جرأت کی تو اس پر کفارہ ہدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے میقات
سے باہر والوں کے اوپر حج واجب ہونے میں سواری شرط کردی۔ پس جب یہ شخص میقات پر
پہنچے تو اس کی نذر بھی بقیاس ایجاب الٰہی عزوجل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری
میں کفارہ قربانی ہے فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد
مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سوائے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے
والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر پیدل مکہ
یا کہ یہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھ پر بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے اگر کہا کہ مجھ پر
حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاورہ نہیں
ہے اور صاحبین کے نزدیک اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ فلاں سال حج
کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کردی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور یہی اقیس ہے بخلاف محمدؒ
اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھ پر حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے چاہا تو زید پر حج واجب
ہوگا۔ پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجلس تک جس جلسہ میں اس کو زید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصور نہیں ہے
حتیٰ کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہوجائے گا اور یہی اصح ہے
مف۔ مسئلہ واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار
ہے اس کو بدون ہدی کے حلال کرے بایں طور کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے
اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا پھر مولیٰ نے چاہا
کہ اس کو حلال کرے تو حلال ہوجائے گا مگر مکروہ ہے۔ ف۔ ومن باع جاریۃ محرمۃ قد اذن لھا
فی ذلک فللمشتری ان یحللھا ویجامعھا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام میں ہے فروخت
کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو (تو بیع کرنا جائز ہے) مشتری کو روا ہے
کہ باندی کو حلال کرلے اور اس سے جماع کرے ف۔ جبکہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقال زفرؒ لیس لہ
ذلک۔ اور زفرؒ نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے ف۔ بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ
سے واپس کردے۔ لان ھذا العقد سبق ملکہ۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک
ہونے سے پہلے ہوچکا ہے۔ فلا یتمکن من فسخہ تو مشتری کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔
کما اذا اشتری جاریۃ منکوحۃ۔ جیسے اس نے کوئی منکوحہ باندی خریدی ف۔ جس کو بائع نے کسی
مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کردیا ہے تو مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود مجامعت
کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کردے پس یہی حکم محرمہ باندی میں ہوگا۔
ولنا ان المشتری قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام بائع کا ہوا۔ وقد کان
للبائع ان یحللھا۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرلے ف۔ اگرچہ بعد اجازت

کے مکروہ ہے۔ فکذا للمشتری تومشتری کو بھی یہی اختیار ہے ف اور اسکو مکروہ بھی نہیں کیونکہ اس نے خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وھذا المعنی لم یوجد فی حق المشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کر لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی ف تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ بخلاف النکاح۔ برخلاف نکاح کے ف حق کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لا سکتا۔ لانہ ماکان للبائع ان یفسخہ اذا باشر باذنہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کردے جبکہ اس کی اجازت سے نکاح ہوا ہے۔ فکذا لایکون ذلک للمشتری تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا ف کیونکہ وہ تو بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔

ثابت ہو گیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کر سکتا ہے۔ واذا کان لہ ان یحللھا لا یتمکن من ردھا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا کہ محرمہ باندی کو حلال کر لے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس کرے ف کیونکہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفر یتمکن لانہ ممنوع عن غشیانھا۔ اور زفرؒ کے نزدیک مشتری واپس کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تصرف میں لانے سے ممنوع ہے ف بوجہ احرام کے جس کو زفرؒ کے نزدیک نہیں توڑ سکتا۔ وذکر فی بعض النسخ او یجامعھا۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے او یجامعھا۔ ف تو مسئلہ مذکورہ میں یہ معنی ہوں گے کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرے یا اس کے ساتھ جماع کرے اور حاصل یہ کہ اس کو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور سے حلال کر لے اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ یحللھا ہے۔ والاول یدل علی انہ یحللھا بغیر الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم یجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے کچھ بال کترنے یا ناخن وغیرہ کترنے سے اس کو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی یدل علی انہ یحللھا بالمجامعۃ لانہ لایخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اس کو مجامعت سے حلال کر لے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جس کے ساتھ تحلیل واقع ہو جائے گی ف تو جماع میں بھی پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخوں کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جماع قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل ہو جائے گی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہے۔ والاولی ان یحللھا بغیر المجامعۃ اور اولی یہ کہ اس کو حلال کرے سوائے مجامعت کے ف اور سوائے بوس ومساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہے تعظیما لامر الحج بغرض تعظیم امر حج ف واحرام کے واللہ تعالی اعلم (فروع) خلاف نہیں کہ خالی اس کہنے سے کہ میں نے تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جبتک

کہ اس کے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا ہے یا وہ اس کے حکم سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے کما فی الصحیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت دی تو اس کا شوہر اس کو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اس کے مالک کے ہیں۔ اگر احصار حج فرض میں واقع ہوا تو دوسرے سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت اداء تمام عمر ہے اگرچہ جس پر حج فرض ہوا اور اس نے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہے لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہو گا بلا خلاف م ف۔

فضائل حج حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب سے افضل عمل تو جہاد جانتے ہیں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہاد میں سے افضل و اجمل حج مبرور پھر بوریوں کو لازم پکڑنا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں رواہ البخاری والنسائی فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے انا بجملہ کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لئے خاص جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لئے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے۔ م۔ حدیث سہل بن سعد رضی اللہ عنہ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے اور حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوائے جنت کے رواہ الستہ الا ابا داؤد۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر میں کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے محبوب تر نہیں ہے۔ الترمذی۔ م۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے اس میں سے بعض مسائل لیتا ہوں۔ مقصد اول اپنے اوپر ہدی واجب کرنا، نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی میں بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری گائے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر ہدی بکری ہے یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ م۔ اور بکری واجب اور گائے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہیں۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ م ف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث۔ م۔ دو بکریوں کی نذر کی اور ان کے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز ہے اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو ذبح کروں تو قیاساً اس پر کچھ نہیں ہے اور استحساناً اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ مکہ میں مجاور رہنا بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے مگر جبکہ کسی ممنوع میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔ اور یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہاں ارتکاب خطاء سے اجتناب کرنے میں جو روایات میں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک لاکھ گنا زائد ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہیں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کو دائمی احترام سے نہ مٹا دیں۔ کیونکہ وہاں خطاء بلکہ دل میں خطرہ خطاء پر مؤاخذہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ باطنی تعظیم و احترام مدینہ منورہ میں بھی مثل مکہ معظمہ کے ہے اور جو لوگ مدعی ہیں ان کے دعوی سا بھی تعجب

[illegible]

ہے پس کبھی جرأت نہ ہونا چاہیئے کہ شاید دوام سکونت سے دلوں کا احترام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں ماخوذ ہوں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ ہاں مبارک ان کو جنہوں نے دنیا و تمام مافیہا سے دل خالی کیا اور بارگاہ نبوت کے دروازہ پر ادب و تعظیم و اجلال کے ساتھ مقیم رہ کر مر گئے کہ حدیث میں ہے جس نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اس کے واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہوں کما فی صحیح مسلم والترمذی۔ مقصد سوم۔ زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم محمد مصطفی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہے اور مناسک القاری و شرح المختار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہے جس کو قدرت ہو۔ بزارؒ نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر کی زیارت کی اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوئی۔ ورواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اس کا کچھ کام نہیں تو مجھ پر حق ہے کہ قیامت میں اس کا شفیع ہوں رواہ الدارقطنی۔ حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میری موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اس نے میری زندگی میں میری زیارت کی رواہ الدارقطنی۔ مف۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ جس میں سے ایک ہاتھ بھر مقام دنیا و مافیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت سے کیسی مرتبہ عظمی عطاء ہوگا۔ م۔ پھر اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے بعد زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے جس کو پہلے ادا کرے۔ مف۔

بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کرے گا کیونکہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہے اور نفل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہے فافہم۔ م۔ پھر مشائخؒ نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہئے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاویں مگر تین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس کما فی الصحیح۔ مف۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سوائے ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور اس میں نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ میں ہے پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرے۔ چنانچہ بخاری میں کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی گئے تھے ان کو دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق میں ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر نہ کرنا چاہئے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی نہیں کہ حدیث مذکور میں مطلقاً سفر سے ظاہراً ممانعت ہے سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلا شبہ جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہیں تو معلوم ہوا کہ

حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہیں ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہیں اور اگر ہو تو زیارت کی احادیث
جن میں سے بعض مذکور ہو چکیں اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق منفرداً ضعف رکھتے ہیں تو کچھ شک نہیں
کہ کثرت طرق سے قوت بدرجۂ حسن ہے پس یہ بھی مستثنیٰ ہے اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب
میں بمنزلہ واحد ہیں سوائے ان تین مساجد کے لہذا حدیث میں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کیونکہ بیفائدہ
تعب لغو جائز نہیں باستثنائے ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے رہا اسفار حج و طلب علم و ملاقات
و تجارت و زیارت شریف یہ سب اپنے دلائل سے مرغوب ہیں اور ان کو اس حدیث کی ممانعت
سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قول اول ضعیف ہے پس ارجح و مختار قول دوم ہے لہذا زیارت شریف
کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہئے کہ اصل نیت تو
زیارت شریف کی ہو اور اس کے ذیل میں اچھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کر لے اور مختار
میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف
کے نزدیک بہتر یہ کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اپنی خاص نیت کرے پھر جب وہ
مدینہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اس کو مسجد مقدس کی زیارت نصیب ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے
میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال مزید ہے مف۔ یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کی تعظیم و تبجیل فرض ہے لقولہ تعالیٰ تعزروہ وتوقروہ الآیۃ۔ اور یہ جو بعضے عوام میں مشہور ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام
کو ان کے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرموا اخاکم سے تصریح کی۔ مترجم
کہتا ہے کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں۔ لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اس کا مفہوم باطل
ٹھہرایا کیونکہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سی سرداری تسلیم
کرتے ہیں بلکہ آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں۔ اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم
السلام علاتی بھائی ہیں باپ ایک اور مائیں متعدد ہیں۔
پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون و موسیٰ کی اپنے بھائی کے
کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت
صلعم کی علمائے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو
جیسے آفتاب و ماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ
کی وفات سے جنبش میں آیا اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہیں ہوا پس ثواب یہ تھا کہ
کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلیں جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں۔
ہاں عوام کو عظمت و جلال الٰہی عزوجل سمجھانی چاہئے اور کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہاں
خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے سامنے فنا ہے اور
حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہاں خالق عزوجل اور کہاں اس
کی پیدا کی ہوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلعم کی تعظیم و توقیر

سب سے اعلیٰ و اشرف اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن
لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ و واجب ہے۔ م۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہو اور
راہ میں درود شریف کی کثرت کرے جب قریب پہنچے تو بہتر ہے کہ باہر اتر پڑے اور پیدل چلے
اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہ ہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہن کر پیادہ داخل ہو۔
اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل صدق واخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا
اللھم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک وحبیبک مارزقت اولیائک واھل طاعتک
واغفرلی غفرانا ورحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین - اور چاہئے کہ تواضع و فروتنی و دلی عاجزی کے ساتھ
احترام و تعظیم کا لحاظ کئے ہوئے داخل ہو۔ ف۔

اور مترجم کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرما دے تو اس کو سب سے بڑھ کر خوف و حیاء
اس امر کی ہونا چاہئے کہ معاصی و نالیاقتی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے متبرک مقام میں داخل ہو
اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہاں ابرار اخیار صحابہ کبار ہیں مگر اس امید پر کہ آدبلائے امت
نجاسات کو پاک کرتا ہے۔ م۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم و اصحاب رضی اللہ عنہم پر
درود پڑھتے ہیں فتور نہ کرے۔ ف۔ اور اگر ہو سکے تو روزہ دار اور ایسی حالت میں کہ ہر وقت
باوضو ہو اور غذا وغیرہ میں کمی حتی الامکان مرعی رکھے۔ م۔ ہ۔ اور جانے کہ یہ وہ مقام ہے جس کو
اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت و مرقد و منبع ایمان و صدر اسلام قرار
دیا اور بدون تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا اور امیدوار ہو کہ شاید اس
کا قدم اس جگہ پڑ جاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑتا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے
کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس پاک زمین کو سواری کے کھروں سے روندوں جس میں رسول اللہ صلعم
ہیں۔ پھر طریق سنت کو بسر و چشم بجا لاوے یعنی پہلے مسجد میں باداب داخل ہو اور روضۃ الجنۃ
کا قصد کرے جو درمیان ممبر و مرقد شریف ہے اور کرمانی و اختیار میں ہے کہ اس نعمت عظمیٰ کے
لئے سجدہ شکر بجا لاوے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے۔ مف۔ پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو تو جماعت
میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرے۔ م۔ پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو
اس طرح کہ پیٹھ قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدموں کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے میں گویا حضور کی
نظر مبارک کے سامنے ہے۔ اور یہ اگرچہ فی الحقیقۃ ہے لیکن اپنی نظر ادب کی رکھے اور مقام ادب
میں کھڑا ہو کر کہے۔ السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا خیر خلق اللہ، السلام علیک یا خیرتہ
من جمیع خلقہ السلام علیک یا حبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم ف۔ السلام علیک یا خاتم النبیین
السلام علیک یا رحمۃ للعالمین۔ م۔ السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشھد
ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ وانک عبدہ ورسولہ اشھد یا رسول اللہ انک بلغت الرسالۃ و
ادیت الامانۃ ونصحت الامۃ وکشفت الغمۃ فجزاک اللہ تعالیٰ عنا خیرا وفضل ما جزی نبیا عن امتہ۔ پھر

جناب باری تعالیٰ جل شانہ میں دعا کرے۔ اللھم اعط سیدنا عبدك ورسولك محمدا الوسیلة والفضیلة والدرجة الرفیعة والجنة مقاما محمودا الذی وعدته انك ذوالفضل العظیم۔ ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالیٰ سے صلوٰۃ کی دعا کرلے اللھم صل علی سیدنا ومولنا عبدك ورسولك محمد وآله کما صلیت علی ابیه ابراهیم الخ۔ پھر دعائے وسیلہ کرے۔م۔ پھر آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگے اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقف میں دعائے حسن ایمان واسیر خاتمہ ومغفرت ہے۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرلے حتی کہ دعاوسیلہ میں ارزقنا شفاعته یوم القیامة۔ ملا دے۔م۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور میں اس کے نام سے پہنچاوے۔ عمر بن عبدالعزیزؒ اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین میں سے ایک جماعت نے فرمایا ہے کہ اس موقع حضوری میں جہاں تک ممکن ہے دیر نہ لگادے اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز مختصر ادا کرے مف مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کرسکتا شاید کہ اس کی زبان بند ہوجاتی۔

احبّ مناجات الحبیب باوجه ولکن لسان المذنبین کلیل[1]

یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہیں ولیکن گنہگاروں کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے۔

اللھم صل علی سیدنا ومولنا محمد وآله وصحبه صلوٰة طیبة زاکیه عدد خلقك ورضا نفسك وزنة عرشك ومداد کلماتك۔ ولله الحمد کما اثنی علی نفسه سبحانه ذوالجلال والاکرام۔ ھ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سیدنا الصدیق ابوبکرؓ پر سلام کرے۔ السلام علیك یاخلیفة رسول الله السلام علیك ویاصاحبه وثانیه فی الغار السلام علیك یا رفیق الرسول صلعم فی الاسفار وامینه الاعلی الاسرار جزاك الله عن امة محمد خیر الجزاء وافضل ماجزی اماما عن امة النبی۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام کرے۔ السلام علیك یا امیر المومنین السلام علیك یامن اعزالله۔ الاسلام والمسلمین جزاك الله عن الامة خیر الجزاء۔ پھر ادب کے ساتھ بعد حمد وثناء اور درود اور دعائے جس میں والدین کو بلکہ احباب کو نہ بھولے آنہیں پر ختم کرکے باہر آوے پھر جب تک قیام میسر ہے کوشش کرے کہ مسجد میں فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ میں کثرت سے درود اور دعاء کرتا رہے۔ بقیع الغرقد۔ جہاں سے ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہوں گے جن کے چہرے مثل چاند کے ہوں گے کما فی الحدیث۔ ہر روز جاکر بطریق سنت زیارت کیا کرے وہاں مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سومی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عثمان بن مظعون اول مدفون ومرقد عباس بن عبدالمطلب ومرقد حسن بن علی ومرقد زین العابدین ومحمد باقر و جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبدالمطلب وفاطمہؓ بنت اسد ہے اور حضرت سیدۃ النساء

[1] ہزار زبان سے چاہتا ہوں کہ حبیب سے عرض حال کروں لیکن گنہگاروں کی زبان گونگی ہے ۱۲ م

فاطمہؓ کی مرقد مبارک میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی میں اور بعض نے کہا کہ اپنے مکان میں اور یہی اظہر ہے اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور قبر عقیل وعبداللہ بن جعفر وقبہ ابراہیم بن رسول اللہ صلعم ومرقد عبدالرحمٰن بن عوف وغیرہم رضؓ ہیں۔ احد ہر پنجشنبہ کی فجر کو جاوے اور اول مرقد حمزہ بن عبدالمطلب سید الشہداء پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرے خود کوہ احد کی زیارت کرے کہ وہ جنت کے پہاڑوں سے ہے اور آنحضرت صلعم واصحاب کو دوست رکھتا تھا۔ حدیث میں ہے کہ احد پہاڑ ہے کہ ہم کو محبوب رکھتا ہے اور ہم اس کو محبوب رکھتے ہیں۔ کما فی الصحیح۔

اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ اُحد جنت کے ترعوں میں ایک ترعہ پر ہے اور کوہ عیر جہنم کے ترعوں میں سے ایک ترعہ پر ہے۔ اور صحیح میں ہے کہ آپ مع ابوبکر وعمر رضؓ کے احد پر تشریف لے گئے اس کو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجھ پر کوئی نہیں سوا نبی پیغمبر وصدیق وشہید کے اور مترجم نے مجتمع کیا ان نصوص کو جن سے ثابت ہے کہ پہاڑوں وجمادات وحیوانات میں سوائے انس وجن کی قوت ادراک وتسبیح ہے اور یہی حق واسی پر سلف صالحین رضؓ تھے۔ ابن عمر رضؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب بن عمیرؓ کی طرف ہوا یہ احد میں لشکر کے نشان بردار تھے اور بعد کو شہید ہوئے ہیں پس وہاں کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں گواہ ہوں کہ تم اللہ تعالیٰ کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ ان کی زیارت کیا کرو اور ان پر سلام کہا کرو پس قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ نہیں کوئی ان پر سلام کہے گا مگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اس پر سلام بھیجتے رہیں گے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ قیامت تک ان کی شان اسی طرح ہے اور شاید مراد یہ کہ جواب میں ان کی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہے اور یہی اظہر ہے واللہ اعلم۔ پھر مستحب ہے کہ سنیچر کو مسجد قباء میں آوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر سنیچر کو مسجد میں تشریف لاتے تھے۔ کما فی الصحیحین۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام میں بنائی گئی اور پہلا پتھر اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھا ہے پھر ابوبکر صدیق رضؓ نے پھر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پس اس کی زیارت کی نیت کرے مع اس میں نماز کے اور صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اس میں ایک نماز کا ثواب عمرہ کے برابر ہے اور وہاں بیراریس کی زیارت کرے جس میں آنحضرت صلعم نے آپ دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیریں اور خوشگوار ہو گیا۔ اور اسی میں حضرت عثمان رضؓ سے آنحضرت کی انگوٹھی گری ہے پس اس میں سے وضو کرے واس کا پانی پیئے اور مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب کی جانب پہاڑ پر واقع ہے وہاں نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رضؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے اس میں تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس روز چہار شنبہ کے روز آپؐ کی دعا ان پر قبول ہوئی۔

اور جو مساجد وہاں ہیں ان میں سے ایک بنی ظفر ہے اس میں ایک پتھر ہے جس پر

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس فرمایا اور مشہور ہے کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اس پر بیٹھے گی اللہ تعالیٰ اس کو فرزند عطا فرماوے گا اور کہتے ہیں کہ تمام مساجد و مشاہد جو مدینہ منورہ میں ہیں سب ۳۰ ہیں ان کو اہل مدینہ جانتے ہیں اور سات کنوئیں ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور پانی پیا ہے انہیں میں سے بئر بضاعہ ہے۔ ف۔ کتاب الصلوٰۃ میں بئر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابوداؤدؒ سے نقل ہو چکی ہے۔

فصل | جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد میں جاکر نماز پڑھے اور جو دعاء بہتر و مرغوب ہو مانگے اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر اور سلام کرے دعا مانگے جس طرح اس کو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد و مال کے لئے اور اللہ تعالیٰ سے یہ بھی دعا کرے کہ اس کو دنیا و آخرت کی بلاؤں سے محفوظ فرما کر وطن میں پہنچا دے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین میں لاوے مع عافیت کے اور یہ دعاء روضۃ الجنۃ میں بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں مصرح ہے کہ دعا مانگے کہ الٰہی میرا یہ آخری عہد مزار مبارک سے نہ فرمائیو بلکہ مجھے دوبارہ آنا نصیب فرمائیو۔ اے ذوالجلال والاکرام۔ ھ۔ اور اس وقت آنسوؤں کا جاری ہونا نشان قبول سے ہے اور چاہئے کہ جو کچھ ہو سکے مجاوران مقام پاک کے واسطے ہدیہ کرے پھر فراق سے حسرت کھا کر روتا ہوا وہاں سے واپس ہو۔ واضح ہو کہ بعضے بدنصیب اس سفر پر ندامت ظاہر کرتے اور آئندہ عزم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے۔ اور مانند اس کے کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات و حرکات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ خشم و غضب میں گرفتار بے نصیب رہا نعوذ باللہ من ذلک۔ اہل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں چھوڑ سکتے ہیں اور یہ چھوڑنا مقتضائے ادب اور فرمانبرداری ہے۔ والحمد للہ علی فضلہ لاھل السعادۃ من المومنین والمسلمین والصلوٰۃ والسلام علی حبیبہ خیر الخلق وآلہ وصحبہ اجمعین۔

آداب رجوع | واپسی میں ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ نزدیک مدینہ منورہ پہنچ کر فرماتے آئبون تائبون عابدون ساجدون حامدون صدق اللہ وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ پس اقتداءً یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شیٔ ھالک الا وجھہ لہ الحکم والیہ ترجعون۔ اور جب وطن سامنے ہو تو دعا کرے۔ اللھم رب السمٰوات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین وما اضللن ورب الریاح وما ذرین انا نسألک خیر ھذہ القریۃ وخیر اھلھا

وخیر ما فیہا ونعوذبک من شرھا وشر اھلہا وشر ما فیہا۔ اللھم اجعل لی فیہا قرارا ورزقا رزقا حسنا۔ پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیج دے جوان کو آگاہ کرے اور اچانک ان کے وہاں داخل نہ ہو جاوے اور نہ رات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے۔ پھر جب محلہ میں پہنچے تو پہلے مسجد میں داخل ہو کر دوگانہ پڑھے جبکہ وقت مکروہ نہ ہو، پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرے اس نعمت عظمیٰ پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس لایا۔ اور اس پر جب تک زندہ رہے حمد وشکر کرتا رہے اور ہمیشہ جب تک زندہ ہے ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے بخصوص ایسے قول وفعل سے نہایت خوفناک رہے جو اعمال کو مٹا دیتے ہیں۔ اور حج مبرور اور مقبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اس کی حالت دین میں بہتر ہو جاوے۔ ہذا تلخیص ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من لواحقہم بفضلہ وکرمہ وھو ذوالفضل العظیم وعلی ما یشاء قدیر والحمد للہ رب العالمین۔

ملحقات حج کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد کے اور قاضی عیاض رحؒ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرضہ ساقط ہونے کا کوئی قائل نہیں اگرچہ قرضہ الٰہی مانند قضائے نماز وغیرہ ہو۔ ہاں ادائے قرضوں میں دیر کرنا معاف ہوں گے، لباس کعبہ کو خرید کر پہننا منع نہیں ہے۔ آب زمزم سے استنجاء مکروہ ہے نہ غسل کرنا، حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ جیسا کہ بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونوں لابتین مدینہ کے بیچ میں حرم ہے لیکن حرم کے احکام مختلف ہیں حتی کہ حرم مدینہ میں شکار و درخت کا ٹنا وغیرہ جائز ہیں نہ حرم مکہ میں اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں از انجملہ کثرت ثواب طاعت ہے وکمال اجتناب معصیت۔ راجح قول یہ کہ مدینہ سے مکہ افضل ہے لیکن جس قدر زمین مرقد کہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملی ہے وہ مطلقاً افضل ہے حتی کہ بیت کعبہ وعرش و کرسی سے افضل ہے۔ ذکرہ القاضی عیاض رحؒ اور مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوے دیا جاوے اور باطن وحقیقت کا علم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا ومولانا محمد والہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العلمین

یہ ربع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ وحسن توفیق حق سے تمام ہوا و ربع دوم اسی التزام سے اس کے بعد لاحق ہے۔ وعلی اللہ التوکل وبہ الاعتصام وبہ الثقۃ علی توفیق حسن الاختتام ان ربی حسبی ونعم المجیب۔

تم الربع الاول بحمد اللہ سبحانہ ویتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہے کہ جس کی نظیر ان دیار و امصار میں موجود نہیں۔ اور اہل اسلام جہاں تک اس کی قدر کریں زیبا ہے چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ میں ہی دیکھ لیجئے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہے۔ اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان میں ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم کبھی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہے اور کیوں نہیں کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اس طرح مربوط کیا گیا کہ مطلب بتحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہیں مترجم علام نے ان کو ذیل بیان میں ظاہر کر دیا۔ چہارم فقہ کامل تین اجزاء ہیں جزو اول عقائد حقہ جن کو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی واسطے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق سوم علم الاعمال جوارح۔ اس کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہے اور لباب افادات شروح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبد الحق رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ ہے۔

اردو میں اس وقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا تھا پنجم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ جس میں فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہے ششم تحریر دلیل میں جس حدیث سے استدلال ہے اس کی تصحیح جہاں تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہے ہفتم اگر ائمہ حدیث میں بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہے اسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویوں میں اتفاق ہے بیفائدہ طول کلام نہ ہو جس سے اصل مطلب سمجھنے میں پریشانی لاحق ہو ہاں اگر اتفاقاً کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہے تو تعدیل رواۃ کی ضرورت ظاہر ہے حاصل یہ کہ حدیث صحیحین و موطا اجماعی صحیح ہیں پس حوالہ کافی ہے۔ دیگر میں امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہے لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف محل اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہ ہو کیونکہ زیادہ تر انہیں کا افادہ مقصود ہے ہشتم مسئلہ میں جو قیود ہیں صاف بیان کر دیئے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کیونکہ ان کی معرفت دقیق ہے حتی کہ بعض علماء نے فرمایا کہ فتاوائے شمس الائمہ و امام اسبیجابی و قاضی خاں وغیرہ صرف وہی افادات ہیں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ ہر شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہے نہم جو مسائل ہدایہ شریف میں منصوص ہیں اکثر اصول مسائل ہیں جو امام و صاحبین سے ماثور ہیں۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاوائے مشائخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ متعمدہ سے بڑھا کر جامع

کر دیا یعنی عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذنیل دیکھو تو مسائل مذہب فتاوی ہیں دیم سب سے عمدہ صنعت و کمال سعی بلیغ یہ ہے کہ تذنیل میں مسائل مذہب و فتاوی میں سے صرف وہی مسائل لئے جن پر فتوی ہے اور باقی اقوال ترک کر دیئے کیونکہ عموماً اسی حکم کی ضرورت ہے جو مفتی بہ ہو اور اس کے ساتھ خوبی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہے کہیں صریح نام ہے اور کہیں رمز و اشارہ ہے کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ آئمہ سابقین کے افادات میں ان کے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہے لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہے" لکھنا تطویل سمجھ کر صرف رموز ذیل پر اکتفا کیا گیا ہے۔

نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز
شرح شیخ الاسلام عینی لمعروف عینی مترجم مع عینی یا مخفی فتاوی ہندیہ	ع مع م ع م مع ع	شرح امام ابن الہمام یعنی فتح القدیر " ملخص ملخص عینی و فتح القدیر صدر الشریعہ	ف الفتح مف مفع معف الصد	فتح القدیر مع افادہ مترجم فتاوی قاضی خان " شرح جامع صغیر افادہ بحر الرائق نتائج الافکار	م مف م ف القاضیخان ق البحر ن	افادات شامی درمختار تنویر الابصار تخریج حدیث چلپی	ش د الدر ت تخ چ	مبسوط امام محمدؒ مع شروح مبسوط امام سرخسی یعنی شرح الکافی امام زیلعی شارح کنز	المبسوط مبسوط سرخسی زیلعی

اور جامع نفیس فتاوائے عالمگیریہ یا اس کے ترجمہ فتاوائے ہندیہ سے مسائل نقل کئے گئے ہیں ان میں اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہے اور بدائع و تہذیب و مضمرات وغیرہ نفائس کتب نایاب سب اسی فتاوائے سے منقول ہیں لیکن کمال اہتمام سے صرف انہیں اقوال کو لیا گیا جن پر فتوی ہے اور جاننا چاہئے کہ فتوی کے علامات مانند اصح و صحیح و ارجح و معمول و مفتی بہ و معمول بہ وغیرہ کے مقدمہ میں مفصح ہیں (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہیں اسی طرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہیں بلکہ بسبیل اجتہاد میں تفاوت ہے تاکہ سب لوگ جان لیں کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی طریقہ میں مثلاً امام شافعیؒ حدیث مرسل سے حکم نہیں نکالتے بدون تقویت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا اور امام ابو حنیفہ و جمہور بدون اس کے حکم نکالتے ہیں تو لامحالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی تحقیق سے یہ کتاب اسم بامسمی عین الہدایہ ہے اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ و استفادہ پر موقوف ہیں چونکہ اس زمانہ میں اہل اسلام کو نماز و زکوۃ و صوم و حج و عقائد حقہ کی مزید ضرورت ہے لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہے ان فوائد کے الحاق سے مجلد ضخیم ہو گئی اور جن مجلدات میں مسائل وکالات و حدود و مکاتب وغیرہ ہیں انہیں زیادہ تطویل اس وجہ سے نہیں ہے کہ بالفعل مسلمانوں کو ان کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرائطہا اس غرض سے واضح کئے کہ اہل اسلام صدق دیانت سے باہمی قضایا کا فیصلہ موافق شریعت کرلیں تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونیکے احکام وقت کو کلفت تدین اور خود بیجا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہیں۔ اسی طرح اصل ہدایہ میں کتاب الفرائض مسائل میراث نہیں تھے لہذا حضرت مترجم عم فیضہ نے جلد چہارم کے آخر میں کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق سے مکملہ کر دیا۔